Serghei Bulgakov

DIN MARXISM

LA IDEALISM

Colecție pentru noi (I-1903 "

I Cuprins: De la autor.—

i) Despre regularitatea fenomenelor sociale. 2) Legea cauzalității și a libertății acțiunii umane, h) Economia și dreptul. 4) Ivan Karamazov ca tip filozofic. 5) Principalele probleme ale teoriei progresului. 6) Drama emoțională a lui Herzen. 7) Ce dă filozofia lui Vladimir Solovyov5 8)06 conştiinţei moderne a idealului economic. 9) Despre idealul social io) Sarcini * ale economiei politice j¡

Pret 1 rub. 50 cop.

Depozitul de publicare - Parteneriat „Beneficiu public”.

St.Petersburg. Bolshaya Podyacheskaya, 39 de ani, suspină. casa.

1903

idas inAn ι >   , ¡id

Serghei Bulgakov

DIN MARXISM

LA IDEALISM

Articole colectate 0896-1903)

a   c

Cuprins: De la autor.— i) Despre regularitatea fenomenelor sociale. 2) Legea cauzalității și a libertății acțiunii umane, h) Economia și dreptul. 4) Ivan Karamazov ca tip filozofic. 5) Principalele probleme ale teoriei progresului. 6) Drama emoțională a lui Herzen. 7) Ce dă filozofia lui Vladimir Solovyov conștiinței moderne? 8) Despre idealul economic. 9) Despre idealul social, j) Sarcini * ale economiei politice. J

Pret 1 rub. 50 cop.

Depozitul publicației - Tovărășie în „Beneficiul public”.

St.Petersburg. Bolshaya Podyacheskaya, 39 de ani, suspină. doh.

1903

Tipografia Asociației „Oficiul Public”.

Sankt Petersburg, Bolshaya Podyacheskaya, 39.

CUPRINS.

Biblioteca „Runivers”

De la autor.

Cartea propusă este o colecție a articolelor mele dedicate diverselor probleme de filosofie socială și publicate în publicații periodice și neperiodice în perioada 1896-1903. În acest timp, viziunea mea generală a suferit schimbări semnificative - am trecut „de la marxism la idealism”. Totuși, în această colecție, articolele în care idealismul este apărat (1-10) sunt combinate cu articole scrise în apărarea marxismului (1-3), care există între „idealismul” actual și fostul meu „marxism”, pentru a marca în trecutul mugurii prezentului și pentru a arăta mai clar sensul real și semnificația momentului de cotitură care

a avut loc în viziunea mea (și nu numai a mea) asupra lumii, logica sa internă și comitetul general de continuum pentru dezvoltarea ideilor . II în literatură și în public, relația dintre marxism și idealism este adesea descrisă destul de greșit. Treaba apare în așa fel încât unii copii vitregi ai marxismului, dintr-un motiv sau altul (în principal de natură practică), la un moment oportun, au capitulat sub umbra idealismului, într-o societate pașnică.

*) Este pentru prima dată când apare articolul „Sarcinile economiei politice”. Articolele sunt plasate în colecție în ordinea timpului lor papi *apia. Articolele 1-3 sunt citite aproape fără nicio implicație. Restul am fost supus unor corectii editoriale. Modificări mai semnificative și mai importante au fost făcute doar în articolul: „Principalele probleme ale teoriei

gressa**, la care, de altfel, se anexează Post scriptum.

În același timp, o negare completă a tot ceea ce este în marxism, adică nu numai fundamentele teoretice ale viziunii asupra lumii, ci și credul social și politic al acesteia și, în consecință, sarcinile istorice ale mișcării sociale asociate cu acesta, este atribuită idealismului. . Consider că este necesar cu toată energia posibilă să resping aici această minciună, care ascunde în conștiința publică înțelegerea corectă a dezvoltării și generarii actuale a viziunilor asupra lumii.

Viziunea mea idealistă actuală s-a format în atmosfera ideilor sociale, marxismul, și numai din acest motiv nu este, nu poate și nu trebuie să fie negația sa completă, dimpotrivă, se străduiește să aprofundeze și să fundamenteze tocmai acel ideal social, care este înscris pe steagul marxismului şi îl constituie.suflet. Se poate spune într-un anumit sens că idealismul urmărește să împlinească, în raport cu idealul social, serviciul pe care materialismul economic îl servește în marxism, este, parcă, o temelie pusă sub o clădire veche. Idealismul în Rusia s-a născut și stă sub semnul chestiunii sociale și al teoriei progresului. Reprezentanții săi au nevoie de ea nu numai pentru a scăpa de pământ și de interesele sale — pentru iad, sau în „mlaștina reacției” sau în altă parte — ci pentru a da o hotărâre absolută și, prin urmare, pentru a afirma incontestabil idealurile morale și sociale; de aceea el nu se împacă cu realitatea, ci cheamă la o luptă cu ea în numele idealului absolut. Între marxism și idealism, cu toată opoziția lor în domeniul „rațiunii teoretice”, există așadar o apropiere semnificativă în domeniul „rațiunii practice”, aspirațiilor și idealurilor sociale. Ideile de dreptate socială și progres social, libertate și egalitate, liberalism politic și social-democrație sau socialism decurg în mod necesar din principiile de bază ale idealismului filozofic; ele nu numai că nu constituie monopolul marxismului sau al oricărei alte doctrine, ci numai pe aceste principii și pot fi justificate în general.

Pentru a afla exact ce sunt în contact marxismul și idealismul unul cu celălalt, în ce diferă și ce, în cele din urmă, rămâne dincolo de orice dispută, nu cred că există o modalitate mai bună de a spune mai

detaliat care este originalul. farmecul marxismului rus (pe care timpul nu-l va uita niciodată) a constat în.

MI care a testat-o), cum s-a prăbușit treptat și care a fost calea care ducea de la marxism la idealism.

În primul rând, este necesar să se completeze circumstanțele externe ale apariției marxismului rus și influența pe care a avut-o asupra stării de spirit a societății ruse.

După sufocarea languidă a anilor 1980, marxismul a devenit o sursă de vivacitate și optimism activ, strigătul de luptă al tinerei Rusii, de parcă rătăcirea ei publică. A asimilat și cu o energie persistentă a promovat o anumită metodă practică de acțiune, consacrată de secole de experiență în Occident, și în același timp a reînviat credința căzută în societatea rusă în apropierea unei renașteri naționale. indicând în europenizarea economică a Rusiei calea cea bună către această renaștere. Dacă, în evaluarea semnificației sociale a diferitelor grupuri sociale, marxismul a manifestat într-adevăr o anumită simplitate și o exclusivitate excesivă, atunci nu trebuie uitat că tocmai succesele marxismului practic sunt cele care determină începutul unei întorsături în starea de spirit publică. Acum, când începe deriva generală a gheții de primăvară, nicio doctrină și niciun grup social, oricât de semnificativ ar fi, nu poate și nu ar trebui să pretindă un rol de monopol în cauza renașterii naționale. Sarcina momentului prezent, în opinia mea, nu este de a delimita și separa în mod ostil facțiunile progresiste și diferitele grupuri sociale, ci de a uni toate râurile și pârâurile într-un singur flux istoric puternic, capabil să spăleze toate barajele care îl blochează etc. Nu mai puțin adevărul istoric face să admitem că în anii 1990 marxismul a fost primul curent fierbinte, topind gheața de iarnă și mărturisind cu adevărat prin însuși aspectul său că soarele se întoarce spre primăvară.

Alături de acest optimism efectiv, marxismul rus era complet străin oricăror iluzii pline de zahăr, dimpotrivă, cu toată energia sa a înaintat principiul realismului socio-politic, o înțelegere sobră și științifică a realității economice rusești. Ei au dat o lovitură mortală și definitivă slavofilismului economic al populismului rus; adevărat, acesta din urmă a murit natural

sub loviturile crude ale realității economice, iar marxismul, strict vorbind, trebuia să joace rolul unui gropar în raport cu acesta. Trebuie să recunoaștem că, dus de acest rol, marxismul a mers prea departe și trebuie acum să-și retragă multe dintre părerile sale extreme, recunoscând cu sinceritate propriile pasiuni și greșeli, precum și corectitudinea sigură a adversarilor săi, mai ales în domeniul agrar. politica și problema țărănească în general; să nu mai vorbim de revenirea la vechiul populism, cu negarea caracterului capitalist al dezvoltării economice a Rusiei și, în general, a posibilității și a relativității progresive a capitalismului rus, cu

simpatia sa pentru înrobirea individului de dragul la cel puțin păstrarea forțată a proprietății comunale a pământului și, în general, disponibilitatea de a renunța în numele său chiar și la principiile liberalismului politic și etc., nu se poate pune îndoială.

Marxismul și-a legat învățăturile și tactica economică cu doctrina materialismului economic. Și iarăși, indiferent de ce simțim despre această doctrină, nu se poate nega că a avut avantaje științifice și logice incontestabile în comparație cu sociologia subiectivă cu care a trebuit să lupte. Sociologia subiectivă este o aplicare inconsecventă și nehotărâtă a principiilor pozitivismului în știința socială – sub stindardul metodei subiective, face contrabandă care nu aparține deloc pozitivismului, deschizând larg ușile metafizicii dogmatice. Marxismul, în schimb, cere fidelitate față de principiile filozofice și metodologice acceptate cândva, consistență cu orice preț și cu orice preț. Prin urmare, după ce a prezentat ideea de regularitate socială și obiectivism științific, el nu se oprește la negarea rolului și semnificației individului în istorie, ignoră complet problema etică și condescende la tot felul de „ideologii”, inclusiv artă, filozofie și religie. El ajunge la sfârșit, unde sociologia subiectivă se retrage și inconsecvența maschează deficiențele premiselor sale filosofice. În acest sens, găsim în marxism o aplicare clară până la transparență și neîmpodobită a principiilor sociologiei pozitive, cuvântul său sincer și ultim (Despre relația dintre subiect-

sociologie activă și marxism, vezi articolul „Sarcinile economiei politice”, cap. I).

În deplină fidelitate față de sarcina sa, marxismul a prezentat ideea unității regularității sociale, postulatul monismului sociologic, ca cerință de bază a cunoașterii sociale și a încercat să stabilească o astfel de regularitate în studiul materialismului economic. Tocmai această cerință decurge în mod absolut incontestabil din sarcina sociologiei pozitive, iar marxismul nu numai că a vorbit despre ea, ci a încercat de fapt să o creeze.

Astfel, marxismul combină în sine toate avantajele și dezavantajele pozitivismului consistent. Prin urmare, se poate respinge pozitivismul însuși ca doctrină filozofică și, ca o concluzie privată din aceasta, și sociologia marxistă, dar dacă rămânem pe baza pozitivismului, este dificil, în opinia mea, să eviți materialismul economic, deoarece încercarea cea mai serioasă și profund concepută de a crea o sociologie pozitivă, așa cum a subliniat Stammler.

Dar marxismul oferă adepților săi mai mult decât poate oferi orice teorie științifică, oricât de meritorie ar fi; are multe din trăsăturile unei doctrine pur religioase și, deși în principiu neagă religia ca „ideologie” burgheză, dar în aspectele ei binecunoscute este ea însăși un surogat indubitabil al religiei. El îi explică persoanei - dacă este rău, dacă este bine - el însuși; îi conferă un anumit loc în lume și istorie, indică îndatoriri, dă rostul vieții și activității, într-un cuvânt, îl ajută să-și înțeleagă existența. În cercurile vaste

ale societății ruse și europene, unde pozitivismul dogmatic a reușit deja să se cristalizeze într-un fel de credință, asumând chiar și o notă de intoleranță pur clericală, nevoia religioasă nemuritoare este satisfăcută de o teorie cvasiștiințifică a progresului (aceasta este explicat în detaliu în articolul „Problemele de bază ale teoriei progresului”) și dintre toate teoriile progresului în circulație, marxismul conține cel mai mare număr de elemente cu adevărat științifice și tocmai din acest motiv trebuie să aibă cel mai mare succes. Această atracție pentru ateii religioși (sit venia verbo!) este sporită și mai mult de faptul că, în ciuda relativității sale

o cheie strălucitoare a utopismului social, hrănind o inspirație pur religioasă. De asemenea, el menționează eshatologia sa în doctrina cataclismului social (Ziisaininenbruchstheorie) și „salt” din tărâmul capitalist al necesității în tărâmul socialist al libertății, în Zukunítstaat, paradisul pământesc. Desigur, aceste elemente ale marxismului se află într-o inconsecvență inconștientă, deși inconștientă, cu uscăciunea sa științifică obișnuită și cu realismul prozaic, dar tocmai în această combinație de elemente științifice și utopice, logic nenaturale. dar din punct de vedere psihologic este complet înapoiat, iar acesta este farmecul special al marxismului. Datorită acestui fapt, sub mantia științificității, el poate satisface nu numai cerințele rațiunii, ci și setea religioasă de absolut. (Legătura dintre setea de absolut și utopismul social este explicată mai detaliat în articolul „Drama sufletească a lui Herzen”, capitolul I).

Nu pot garanta că pentru toți susținătorii marxismului a avut sensul indicat mai sus, dar pentru mine a fost doar asta '). Ca teoretician, m-am străduit cu fidelitate să slujesc marxismul, încercând, în măsura posibilităților mele, să resping atacurile asupra lui și să întăresc locurile neapărate, iar acestei sarcini i-au fost dedicate, direct sau indirect, cu hotărâre toate lucrările mele. Dar, complet împotriva voinței mele și chiar contrar acesteia, s-a dovedit că încercând să-mi justific și să-mi întemeiez credința, am subminat-o constant și după fiecare astfel de încercare m-am simțit nu întărit în marxismul meu, ci doar mai zguduit. În felul acesta, străduindu-mă să fiu un apărător al marxismului ortodox, am devenit „criticul” acestuia. Voi enumera aici pe scurt principalele mele eșecuri.

Având în vedere importanța atribuită în sistemul economic și apoi sociologic al marxismului teoriei economice, și mai ales teoriei valorii muncii și teoriei plusvalorii asociate acesteia, am luat în repetate rânduri și în diferite moduri să dovedesc și să întăresc

') O reflectare tocmai a acestei pasiuni pentru marxism poate fi găsită în cartea mea <0 piețe sub producție capitalistă!;" (1896) cea mai ortodoxă dintre toate lucrările mele. Totuși, fără a împărți Znsainmcnbruchhthcorie, credința în care este impregnată, consider că ideea economică de bază este corectă și acum într-un anumit sens.

aceste teorii, care au devenit atât de dificile având în vedere inconsecvența învățăturilor corespunzătoare din volumele I și III ale Capitalului (mai multe despre aceasta în articolul „Probleme de economie politică”, capitolul II). Și totuși, ca urmare a tuturor acestor eforturi, am ajuns să neg mai întâi semnificația atribuită teoriei valorii muncii în sistemul marxismului, iar apoi să neg chiar și problema valorii.

Când a apărut cartea lui Stammler (în 1896), constituind o epocă în literatura sociologică, am considerat necesar să ies în apărarea marxismului împotriva criticului său puternic și periculos (articolele 1 și 2). Dar în cele din urmă, a trebuit să recunosc, totuși, că în unele puncte foarte importante critica lui Stammler pare de necontestat (cf. articolele 9 și 10). II chiar și atunci când încă mi se părea că mai pot face față lui Stammler, ca urmare a polemicii cu Stammler (și cu Struve despre Staimler), a trebuit să recunosc că era dincolo de orice dispută că însuși idealul marxismului este dat nu de știință, ci de „viață”, este, a devenit, „Híõ-păianjen sau w-științific. Această concluzie pentru socialismul „științific”, care se mândrește cu natura științifică a idealului său, pare, în esență, destul de mortală, deși semnificația sa deplină mi-a devenit clară abia mai târziu. (Din „natura nl-păianjen a idealului, nu este departe de a-l recunoaște ca super-păianjen, adică înainte de a introduce postulatele metafizicii și religiei în sociologie).

În legătură cu controversa împotriva lui Stammler, precum și pe lângă aceasta, mi-am propus o sarcină mai generală și mai largă, constând în inocularea marxismului cu critica kantiană, punând sub ea o bază epistemologică, dând o formulare critică sociologică și de bază a acesteia. invataturile economice. Stabilirea acestei probleme se explică prin înclinația generală către „neokantianism” („idealism subiectiv”), în care am oscilat între diferite nuanțe, apropiindu-mă în momente diferite acum de Riel, acum Kt, Schuppe, acum Natorp și Windelbaid. Trebuie să mărturisesc că Kapt a fost întotdeauna mai indubitabil pentru mine decât Marx și am considerat necesar să-l încredințez lui Kant pe Marx și nu invers. Kant, de fapt, s-a dovedit a fi cel mai puternic agent în demolarea dogmei marxiste. Cea mai importantă concluzie, pe care o datorez criticilor, este teza despre

capacitatea sociologiei de a prezice științifice și de a stabili „vizuini” (uniformități) istorice, cu o asemenea persuasivitate dovedită în timpurile moderne de prof. Ricker Tom. Între timp, prognoza socială științifică este o parte integrantă a întregului marxism și, odată cu negația sa, nu este distrusă doar teoria Ziisaninienbruchs, ci și orice escatologie pozitivă în general.

O încercare de a da învățăturii pozitive a materialismului economic o formă acceptabilă, eliberând-o de acele absurdități la care unii nu s-au oprit, a dus la faptul că s-a subțiat într-o pânză logică care a scăpat din mâini și și-a pierdut orice tangibilitate. Dimpotrivă, nu am fost niciodată în stare să accept materialismul economic, ca să spunem

așa, în forma sa brută, cu explicarea filozofiei lui Kant din particularitățile dezvoltării economice a Germaniei și a Hume-Angliei și prevederi similare. (Nu este deci surprinzător că nici pentru expunerea complet ortodoxă a materialismului economic în articolul „Economie și drept” am fost deja acuzat că am trădat marxismul).

Dar eșecul meu cel mai evident a fost în ceea ce privește chestiunea agrară, care m-a tulburat întotdeauna ca fiind cea mai obscură și dubioasă parte a doctrinei economice a marxismului. Prin urmare, de îndată ce am avut ocazia externă de a aprofunda această întrebare, m-am dedicat studiului ei lung și atent, al cărui rezultat a fost studiul „Capitalism și agricultură”. Două volume. SPb. 1900 *). Marxiştii reproşează acestei lucrări o tendinţă, desigur, ostilă marxismului. Dacă acest reproș în orice privință poate fi recunoscut drept drept, este doar în sens opus. Tema acestei lucrări a fost dictată de marxism și am început cu o tendință definită și preconcepută — de a dovedi, în cele din urmă, într-o formă definitivă și incontestabilă, justiția schemei economice a lui Marx, aplicabilitatea universală a legii concentrării producției, și, în general, identitatea evoluției industriei și agriculturii. împotriva voinţei şi

*) Acesta include și eseul „Despre problema evoluției capitaliste a agriculturii”. Începând, ianuarie-martie 1901, recenzie germană a cărții lui Kautsky. Arhivele Brown, articolul „Experimentul Ralahype” Lumea lui Dumnezeu, 1900, II.

într-o luptă cu mine însumi (urme ale acesteia s-au păstrat în asprimea și pasiunea poate excesivă cu care sunt formulate concluziile finale ale cărții), am fost nevoit să recunosc că evoluția agrară nu are deloc caracterul pe care mi l-am asumat și mi-am dorit. , și să sacrifice credința dragă adevărului științific. Cu alte cuvinte, am ajuns la concluzia că doctrina economică a lui Marx nu acoperă realitatea istorică, care, prin complexitatea ei, nu se încadrează în nicio schemă simplă. Așadar, problema socialismului, cu toată claritatea ei etică și chiar simplitatea ei, nu se încadrează în cadrul unei doctrine economice funingine și definite, ci necesită o creativitate socio-politică neobosită și diversă, bazată pe un studiu atent și fără prejudecăți a realității. Simțind palpabil întreaga complexitate a dezvoltării sociale, pe care până și geniul lui Marx nu putea să o calculeze și să o prevadă, m-am convins și mai mult de convingerea mea cu privire la imposibilitatea previziunii științifice în sociologie și, exprimând această convingere, am încheiat cartea mea despre capitalism. si agricultura. „Valul viitorului este impenetrabil. Soarele nostru prezent luminează doar prezentul, aruncând o reflecție indirectă asupra trecutului... Dar ne uităm zadarnic la orizontul dincolo de care coboară soarele nostru apus, luminând acolo un nou zori pentru ziua care vine, invizibilă.

În acest fel pământul a dispărut treptat de sub picioarele mele. Din clădirea, care până nu demult părea atât de zveltă și solidă, au mai rămas doar pereții. Desigur, binecunoscutele revendicări socio-politice care sunt formulate de viață își păstrează semnificația practică în

afara oricărei teorii și, în acest sens, stau deasupra omologilor teoretici. Dar, cu toate acestea, o persoană nu mai puțin gânditoare se străduiește în mod natural să înțeleagă aceste cerințe disparate, să le spiritualizeze cu unitatea viziunii asupra lumii și a idealului. Și această unitate, care era dată anterior de marxism, s-a pierdut acum. O criză similară a trăit-o marxismul la acea vreme în Occident, unde este în legătură cu Berpshteipapstvoy. Oricât am simți despre Bernstein însuși, degenerarea marxismului în „Bernsteinianism”, începută recent în Occident, este un fapt istoric care nu mai poate fi ascuns sau ignorat, deși nu poate fi considerat încă finalizat. Bernshtepp a introdus o pană în miezul mărcii.

sism și a împărțit-o în două părți inegale, de putere diferită și semnificație diferită. Criticând tactica social-democrației germane, chemând-o să adopte o atitudine mai atentă și mai puțin doctrinară la cerințele vieții reale, ca să spunem așa, la o mai mare practicitate, Bernstein a trebuit inevitabil să atace acele elemente utopice ale marxismului care i-au constituit poezia. , i-a împărtășit trăsăturile unei dovezi religioase. Cea mai distructivă critică a lui Bernstein a fost pentru Zusammeubniclithcric, care, totuși, a jucat un rol atât de mare în ideile despre Ziikunftstaat'i? În forma sa inițială, a dispărut cumva imediat de la orizont și chiar și foștii săi susținători au început să refuze de la vânt; în esență, Bernstein a jucat rolul unui băiat în relație cu ea în basmul celebrului Apdersepov, căruia îi spunea cu voce tare că regele era gol, iar acest lucru a fost imediat recunoscut de toată lumea. Berpshteipianismul este marxismul care și-a tăiat aripile spirituale, lipsit de fostul său entuziasm religios și sfera idealistă, redus la predicarea unor fapte mărunte de politică socială. În multe dintre propunerile sale practice, bernsteinismul (în ciuda oportunismului excesiv al unora dintre reprezentanții săi) formulează corect cerințele realismului social și politic și, în acest sens, reprezintă o dezvoltare autoconsecutivă și necesară din punct de vedere istoric a marxismului în politică; (mai ales lant ni se pare pozitia lui asupra chestiunii agrare); dar, în același timp, este imposibil să nu vedem că ea ucide chiar sufletul aceluiași marxism ca o concepție generală a lumii. Acum întrebarea este, ce poate înlocui vechea viziune asupra lumii și umple golul rezultat? Este posibil să găsim o cale de ieșire din „criza marxismului”? În orice caz, este evident că sunt necesare noi eforturi de creativitate ideologică, noi căutări. Din păcate, nici Bernstein însuși, nici partidul său nu par să experimenteze încă această nevoie platoniciană, a cărei satisfacere nu promite nimic pentru politica practică. Totul pare ca nimic nu s-a schimbat, iar „criza în marxism” se transformă din acută în cronică.

Aceasta este totalitatea motivelor care m-au obligat în mod imperios să supun cele mai fundamentale fundamente ale viziunii lumii anterioare unei revizuiri și unui test critic și să pun din nou, parcă, întrebări care fuseseră de mult rezolvate. După cum este clar din precedentul

punctul de plecare pentru noi căutări, de parcă prima premisă, deși de natură negativă, ar fi marxismul. Dar chestiunea fundamentelor unei concepții sociale active sau progresiste nu mai a primit acum o declarație privată în cadrul marxismului sau al oricărei alte doctrine sociologice pozitive, ci într-o formă filozofică generală: pe ceea ce se bazează de fapt teoria progresului. , etica și religia omenirii . care sunt considerate, parcă, de la sine înțelese și ferm stabilite pentru susținătorii viziunii nositno-guma-pitarpago sau „egalitariste” asupra lumii?

Studiul acestei întrebări într-o formă generală și abstractă este dedicat în principal articolului „Main Problems of the Theory of Progress”. Aceeași întrebare, despre fundamentele teoriei progresului și a religiei omenirii, este pusă cu forță demonică de Dostoievski în imaginea artistică a lui Ivan Karamazov, în care nu numai că anticipează, dar, parcă, îl rezumă pe Nietzsche în avans. (vezi articolul „Ivan Karamazov ca tip filozofic”). Și aud aceeași întrebare în îndoielile și dezamăgirile grave ale lui Herzen, în toată drama lui spirituală, atât de complexă și atât de dureroasă (vezi articolul „Drama sufletească a lui Hertsep”). Aceste trei articole sunt astfel scrise pe același subiect și au în esență același conținut, reprezentând o critică sceptică a teoriei pozitive a progresului. Pentru mine, a devenit clar, în același timp, fără îndoială, că, deși susținătorii săi se consolează cu iluzia că în construcțiile lor, în fundamentarea idealurilor lor de viață, ei rămân în limitele științei experimentale și se bazează numai pe ea, dar , în realitate, numai prin mijloacele științei experimentale.Dar aceste probleme sunt insolubile și, prin urmare, dacă de fapt sunt rezolvate, atunci numai cu ajutorul contrabandei metafizice, un lanț de inconsecvență și autoînșelare. Îmi pare rău să spun că această analiză critică a teoriei pozitive a progresului a fost complet ignorată de critici, care și-au concentrat atenția principală pe secundar. Și, între timp, aici se pune cea mai importantă întrebare a tuturor viziunilor pozitive asupra lumii, iar în acest caz simpla ignoranță este cu greu un răspuns suficient.

Prin urmare, subliniez încă o dată: este posibil, prin intermediul unei științe experimentale, să construim o astfel de viziune asupra lumii?

tsapiya, care ar oferi o justificare teoretică pentru comportamentul social activ și pentru idealurile progresului social, pe scurt, este posibilă o teorie științifică a progresului? În opinia mea, teoria „științifică” a progresului există doar datorită excesului faptic al competenței pozitivismului și, de fapt, se bazează și nu se poate baza decât pe premise metafizice religioase, care, desigur, sunt combinate, de desigur, într-un anumit fel cu datele experienței științifice. Desigur, acest lucru nu înseamnă că drepturile științei experimentale și ale pozitivismului științific sunt limitate în vreun fel și în orice sens, că în general este posibil să se opună științei sau să se corecteze concluziile în vreun fel. Acest lucru indică doar că teoria progresului include o serie de probleme care nu sunt puse deloc în știința experimentală și, dacă i se impun, atunci acest zel nerezonabil

încalcă drepturile și obligațiile reale ale științelor într-o măsură mult mai mare decât o indicare a limitelor exacte ale competenţei sale.şi recunoaşterea necesităţii în anumite cazuri de a depăşi aceste limite. Și înseamnă cu atât mai puțin că ușile științei riguroase ar trebui să fie deschise la pășunea oricărei arbitrari și că ingredientele terțe de natură metafizică sau pur și simplu fantastică sunt admise în datele științifice, astfel încât, în general, ar fi posibil să se pătrundă. în domeniul metodologiei științifice și al empirismului. (În limitele economiei politice, eu personal insist asupra aplicării cât mai stricte a principiilor empirismului și, pe această bază, susțin eliminarea din aceasta a unui număr de probleme și doctrine care nu au un caracter strict empiric – cf. articolul 10, cap. II).

Astfel, de aici a fost extrasă treptat chestiunea idealului social, care mi-a fost pusă și rezolvată în întregime anterior în domeniul sociologiei marxiste pozitive, din ce în ce mai clar formulată ca o problemă religios-pozitiv-fizică, care afectează cele mai profunde rădăcini. a viziunii metafizice asupra lumii și dincolo de a face cele mai subțiri șiruri ale sentimentelor religioase. S-a contopit din ce în ce mai mult în general cu ghicitoarea despre om, cu întrebările primordiale ale „nebunului” lui Heine:

A fost bedeutet der Mcnscli?

de unde a venit Unde se duce el?

AVer wolmt acolo obon pe stele aurii?

Библиотека "Руниверс"

XVIII

(Ce înseamnă un om? De unde a venit? Unde se duce? Cine locuiește acolo sus, deasupra stelelor de aur?). Mi-a devenit clar că problema idealului social, a progresului și a obligațiilor sociale nici măcar nu putea fi pusă în afara acestor chestiuni generale și, dimpotrivă, odată cu rezolvarea celor din urmă, s-ar rezolva și prima. de la sine. Legătura dintre aceste întrebări este ușor de găsit. Acei oameni care fac din serviciul progresului social scopul activității lor, se străduiesc să realizeze binele în istorie (în orice formă concretă ar putea lua această sarcină). Este acest lucru bun doar ideea lor subiectivă, o dorință pe care sunt neputincioși să o realizeze în viață și în istorie (pentru că o astfel de sarcină depășește cu nemăsurat forța individuală a unei persoane) sau este un principiu obiectiv și puternic? Este doar o creație a inimii umane, în care trăiesc atât minciunile, cât și tot neadevărul, sau este începutul absolut al ființei, prin care „trăim, ne mișcăm și existăm”? Acel dublu adevăr, despre care domnul Mihailovski vorbește atât de sincer, adevăr-dracu și adevăr-dreptate, există, împreună cu acela, adevăr-putere care cucerește și învinge totul? Există bine, există adevăr? Cu alte cuvinte, înseamnă: Există un Dumnezeu? Aceasta este întrebarea tuturor întrebărilor, în răspunsul la care toate sunt rezolvate. De fapt, dacă da, atunci slujirea binelui nu este un capriciu sau o iluzie a celor care nu știu sau nu vor să folosească binecuvântările vieții, este împlinirea adevărului despre o persoană, destinația lui ideală. . Dacă

da, atunci omul nu mai este doar o maimuță cu două picioare, homo sapiens, ci și o creatură cu adevărat capabilă de un progres infinit, dezvăluindu-și potențialul în istorie, devenind absolut (cum a fost definit de V. Solovyov). Dacă da, atunci istoria, deși este creată de oameni și necesită sacrificiile și eforturile noastre, nu „duce nicăieri” (în cuvintele lui Herzen), ci este o dezvoltare planificată, progres în adevăratul sens al cuvântului; prin urmare, organizarea societății pe baza egalității și libertății, distrugerea claselor și a oricărei violențe exterioare și despotism, nu este doar o dorință sau un vis, ci destinul ideal al umanității istorice. Dimpotrivă, dacă nu, atunci la toate aceste întrebări trebuie să se răspundă în sens invers, sau cel puțin

sceptic, după cum au răspuns Ivap Karamazov, Hertsep, Nietzsche.

Calea către „justificarea binelui” filosofică, către filosofia „idealismului obiectiv”, se află desigur prin Kant, a cărui critică am încercat atât de fără succes să o folosesc în scopurile marxismului. Nimeni nu se îndoiește că Kant ocupă un loc excepțional în noua filozofie — înainte de Kant și după Kant vorbește o cu totul altă limbă. Și totuși, nu mai puțin, sensul său este înțeles diferit, evaluat chiar și într-un sens direct opus. Potrivit unora, Kant a închis pentru totdeauna ușa metafizicii și a stabilit în cele din urmă dominația pozitivismului critic și doar din cauza inconsecvenței, parcă din cauza slăbiciunii personale, a lăsat pentru sine în această ușă un mic gol pentru postulatele practicii. motiv, pe care elevii săi consecvenți ar trebui să fie în modul cel mai amănunțit. Potrivit altora, care este confirmată și de istoria filosofiei post-kantiene, influența lui Kant asupra dezvoltării metafizicii a fost extrem de fructuoasă, i-a dat o nouă viață și a făcut-o să înflorească în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Multă vreme m-am ținut de prima dintre aceste opinii (cf. articolele 1 și 2), care este în general destul de răspândită în literatura filozofică în prezent. Nevoia unei completări metafizice conștiente a fundamentelor științifice ale viziunii asupra lumii nu a putut apărea până când, împărtășind teoria pozitivă a progresului, în formularea sa marxistă, nu m-am mulțumit cu metafizica ei de contrabandă și abia când, în cele din urmă, am văzut-o, am a fost obligat să pună în mod conștient o problemă metafizică. Cunoașterea filozofiei clasice post-kantiene a distrus în curând în mine prejudecățile împotriva metafizicii și, pe parcurs, desigur, s-a schimbat și evaluarea semnificației filosofice generale a lui Kant - de la prima dintre cele două opinii prezentate mai sus, am trecut la al doilea.

Pentru oricine este cel puțin oarecum familiarizat cu filozofia, este clar că în spatele lui Kant se deschide un adevărat labirint de probleme filosofice și diversele lor soluții; a ajunge la concluzii incontestabile și finale în acest domeniu este mult mai înțelept decât în oricare dintre teoriile științifice pozitive, care, de asemenea, nu se pot lăuda cu unanimitate.

siem în majoritatea problemelor fundamentale principale. Prin urmare, atât principiile de bază, cât și detaliile viziunii metafizice asupra lumii vor provoca întotdeauna dezacorduri și dispute, iar unitatea de aici probabil nu se poate extinde mai departe decât direcția comună și, poate, chiar și apropierea concluziilor finale. (Numai acest tip de unitate poate fi cerut și așteptat de la diverșii reprezentanți ai idealismului rus). Problemele filozofice, care constituie conținutul așa-ziselor întrebări lumești sau blestemate, ne sunt date ca obiect al căutării eterne, ca o ghicitoare, care, deși nu permite o soluție definitivă, este totuși pusă constant și persistent. în mintea noastră. Orice încercare de a le rezolva reprezintă o stație sau o etapă în care mintea umană se calmează temporar, dar nu se poate opri niciodată complet. Fiecare trebuie să le rezolve singur și pe cheltuiala lui, și nu numai fiecare persoană, ci fiecare secol și fiecare generație.

Există două tipuri destul de diferite de viziune idealistă, două sisteme de gândire filosofică. Primul poate fi definit ca idealism etic, iar principala sa caracteristică este că metafizica dezvoltă aici în primul rând un motiv etic, iar conținutul său este aproape epuizat de problema etică. Cel mai mare reprezentant al idealismului etic în antichitatea clasică a fost Socrate, în timpurile moderne Kant și, în mare măsură, Fichte și toți cei care îi urmează. Un puternic reprezentant al idealismului etic în Rusia este L. N. Tolstoi, a cărui predică religioasă și poetică îi face pe toți să asculte, atât pe cei care sunt de acord, cât și pe cei care nu sunt de acord cu el. Pentru opiniile lui Tolstoi, precum și pentru toată această direcție, în domeniul filosofiei religioase, este caracteristică negarea legăturii dintre etica creștină (doctrina dragostei și demnitatea absolută a persoanei umane) și metafizica creștină, cale prevăzută și de Kant.

Idealismul filosofic de alt tip înțelege mai larg sarcinile și posibilitățile metafizicii și nu se oprește asupra unei probleme etice, ci caută să o aducă în legătură cu problemele ontologiei, cosmologiei și filozofiei istoriei. Cei mai mari reprezentanți de acest tip în antichitate au fost

Platon și Plotin, în filosofia modernă Schelling și Hegel, Schopenhauer și Hartmann ș.a. Un reprezentant genial al unui astfel de idealism, care poate fi numit platonic, în Rusia este V. S. Solovyov (în ficțiune, el corespunde lui T. M. Dostoievski). Desigur, aici în filosofia religioasă, spre deosebire de tendința anterioară, se afirmă legătura internă și inseparabilă care există între etica creștină și metafizică; aceasta este, de altfel, principala trăsătură a concepțiilor religioase-filosofice ale lui Solovyov.

Mie personal mi se pare că prima direcție ezită pe jumătate și nu trage toate concluziile care decurg din premisele sale. În special, în

domeniul filosofiei religioase, cu toată surprinderea și avansarea lui Genei lui Tolstoi, care în cuvintele relațiilor vechilor profeții ale Israelului, este greu să se mulțumească cu metafizica sa slabă și propriu-zisă religioasă. , și este profitabil în acest sens pentru filozoful mopy Sunt Solovyov. După cum va vedea cititorul (articolul „Ce dă filozofia lui Vl. Solovyov conștiinței moderne”), împărtășesc principalele opinii epistemologice și metafizice ale lui Solovyov, care le-a adus însuși într-o legătură vie cu cele mai arzătoare întrebări ale eticii practice și a făcut ele principiile călăuzitoare ale jurnalismului '). Cu toate acestea, tocmai în domeniul politicii și al economiei viziunea asupra lumii a lui Solovyov prezintă lacune semnificative, este chiar de-a dreptul defectuoasă, în sensul absenței unui program socio-economic și politic definit în ea. Între timp, indiferent de viziunea filozofică , ea trebuie să găsească neapărat o legătură cu sarcinile reale ale vremii și să stabilească

*) Consider că nu este de prisos să notez aici că acordul meu cu Solovyov în prezent nu depășește ceea ce este exprimat în articolul 7. Prin urmare, observația domnului Volzhsky că <dl. Bulgakov acceptă toate învățăturile” lui Solovyov („Omul în sistemul filozofic al lui Vl. Solovyov”, Ved. rusă, 31 iulie 1903, nr. 209), nu este în întregime corectă. Cu privire la o serie întreagă de întrebări de natură practic-teologică și ecleziastică, asupra cărora Solovyov avea păreri destul de clare, încă nu îmi amintesc deloc; Iau o atitudine complet negativă față de unele dintre ideile lui Solovyov (vaipr, ideile politice bisericești ale La Russie et l'église universelle). Aici trebuie adăugată și atitudinea negativă, stipulată în articolul meu și remarcată de domnul Volzhsky, față de slavofilismul politic și anumite aspecte ale perspectivei economice a lui Solovyov.

să dezvolte o anumită atitudine principială față de ei, întocmind astfel un program general de politică practică. În acest sens, oricine a trecut odată prin școala marxismului nu poate și nu trebuie să-și uite niciodată lecțiile. Prin urmare, în viziunea mea asupra lumii, mă străduiesc să găsesc o sinteză organică a filozofiei lui Solovyov și a principiilor politicii reale, completând p într-un anumit sens, completând primul ultimul și ridicându-l pe ultimul la fundamente filozofice comune.

O astfel de sarcină necesita, desigur, o revizuire a principalelor probleme și sarcini ale politicii economice și sociale din punctul de vedere al principiilor idealismului filozofic. Trei articole de încheiere (8.9 și 10) ale acestei colecții sunt consacrate acestei revizuiri, care conturează în termeni generali trecerea de la principiile generale și abstracte ale idealismului filosofic la Kt. probleme specifice ale politicii economice şi sociale.

Principiul călăuzitor, care este dat de idealismul filozofic și înțelegerea lumii religioase ca bază a politicii statale, economice și sociale, este ideea demnității absolute a individului. Ideea de eliberare și drepturile persoanei umane, „drepturile naturale și inalienabile ale omului și ale cetățeanului” - acesta este acest

principiu sacru. II al acestui principiu nu este nici prea mult, nici prea puțin, ci doar suficient pentru a fundamenta toate aspirațiile emancipatoare ale timpului nostru. Nu mă îndoiesc că acest slogan va fi acceptat și împărțit, cel puțin pe diferite baze teoretice, nu numai de susținătorii idealismului filozofic de diverse nuanțe, ci și de mulți dintre oponenții săi și că acest slogan va fi stabilit, cu toate diferențe în viziuni filozofice asupra lumii, o anumită unitate și sarcini practice comune. Și se pare că în numele acestei unități practice, care se exprimă în aceeași înțelegere a sarcinilor istorice ale timpului nostru și conduce la un program comun de acțiune, ar fi un păcat înaintea istoriei să transforme „dezvăluirea” teoretică în reciprocă. luptă și intoleranță reciprocă la scindarea forțelor sociale De dragul extraordinarului, s-ar putea spune chiar importanța solemnă a momentului istoric pe care îl trăim și de dragul dificultății sale neobișnuite, avem nevoie de o unitate care dă naștere puterii pentru a putea mărșăluiesc în rânduri strânse spre răsăritul înroșit, unde deja se ivește o nouă zi a istoriei ruse.

Августъ 1903 года.

---o· O»*-»-

1) О закономѣрности соціальныхъ явлении О·

(Prof. Rudolf Stammler. Economie și venituri după concepția materialistă a istoriei. Un social-filosofic (Jersuchung. Leipzig. 1896. VПI-|-668).

Conform legii prin care ai început

Așa trebuie să fii, nu te poți dezamăgi.

Iar timpul și nicio putere a Lui îl dezmembră pe Fonu chinuit, care se dezvoltă viu.

Dar în.

La începutul anului curent (1896) a fost publicată cartea profesorului de drept roman din Halle Rudolf Stammler „Economia și dreptul din punctul de vedere al înțelegerii materialiste a istoriei”.Această carte este poate cel mai remarcabil studiu. în domeniul sociologiei din ultimii ani, în timpul zilei și, fără îndoială, va avea loc de cinste în toată literatura sociologică. După cum arată titlul său, este dedicat studiului așa-numitei „înțelegeri materialiste a istoriei”, cu alte cuvinte, teoria istorică a lui K. Marx şi F. Engels. Reprezentând un fenomen atât de remarcabil în literatura sociologică în general, cartea lui Stammler ocupă deja de departe primul loc în vasta literatură critică dedicată teoriei materialismului social 2). Prof. Stammler ajunge la concluzia că dintre toate învățăturile sociale și filozofice aflate în circulație sau,

*) Publicat în „Întrebări de filosofie şi psihologie”, 1896, cp. V(35).

') Rețin peste tot acest termen folosit de Stahlschler pentru a desemna „înțelegerea materialistă a istoriei” deoarece exprimă esența acestei doctrine cu mai mult succes decât termenul „materialism economic” care domină literatura noastră.

mai degrabă, în absența completă a acestora, materialismul social este singura teorie cu o semnificație filozofică serioasă; că, deși opera nu este terminată, în unele părți nici măcar nu a fost dezvoltată și, în ansamblu, nu poate fi recunoscută ca adevărată, totuși ea – și singura – oferă cel mai bun stimulent pentru a stabili adevărate concepte socio-filosofice. A urmări această critică și a analiza soliditatea argumentării ei este, de asemenea, o sarcină recunoscătoare pentru susținătorul teoriei istorice a lui Marx, cu atât mai mult cu cât, în general, cercetările lui Stammler vor aduce, cred, multe beneficii dezvoltării ulterioare a teoriei istorice. filozofia materialismului. În orice caz – inversând propoziţia lui Stammler în direcţia propriei sale lucrări – va oferi o bună ocazie de autocritică a doctrinei, acel tip de critică cel mai util şi puternic. În acest articol, intenționăm să aducem la cunoștință publicului câteva aspecte ale criticii lui Stammler și apoi să le supunem unei evaluări fezabile. Concizia inevitabilă pentru un eseu de jurnal, precum și aria specială a unui jurnal filozofic, ne determină să ne oprim asupra unui singur subiect, deși fundamental, abordat de Stammler, o chestiune de natură filozofică, și să trecem în tăcere. abundența cercetărilor economice și juridice valoroase, cărora le este dedicat cea mai mare parte a acestui studiu amplu.

eu.

Cartea lui Stammler se deschide cu o introducere în care el expune subiectul și sarcinile filosofiei sociale.

Știința socială a timpului prezent se află într-o poziție precară. Numărul observațiilor ei este în continuă creștere. Dar fiecare observație individuală are valoare numai în legătură cu constatarea unei regularități generale și orice subsumare a unei observații individuale sub această regularitate depășește deja ceea ce dă observația ca atare. Așa cum recunoașterea aplicabilității universale a legii cauzalității și regularității universale constituie condiția cunoașterii noastre despre hrană, tot așa cunoașterea obișnuită a vieții sociale presupune anumite condiții de cunoaștere în prealabil, acceptarea în prealabil a existenței regularității. a fenomenelor sociale. Ce este această regularitate? Este identică cu regularitatea fenomenelor naturale sau este în esență diferită de aceasta? Întrebare

acesta nu a fost niciodată pus și permis în științele sociale. Și nu este surprinzător: fiecare student al vieții sociale este atât de

copleșit de materialul propriului său studiu special, încât nu are timp să se ocupe de dezvoltarea acestei probleme; în cel mai bun caz, el dezvoltă anumite puncte de vedere pentru uzul său domestic, fără a le aprofunda astfel încât să poată apăra aplicabilitatea lor generală '). Între timp, aceasta nu este doar o întrebare academică. În vremea noastră, aspirațiile partidelor aflate în luptă sunt justificate de o anumită viziune asupra vieții sociale, de o anumită înțelegere a legilor acesteia. Doar în această condiție este posibilă o luptă principială, cinstită, în apărarea ideilor apărate. „Luptă de dragul transformării firești a vieții sociale în persoană; nu poate fi nici ascunsă, nici neobservată – se numește întrebarea socială” (6).

Din toate aceste considerente, necesitatea unei filozofii sociale, sau a unui studiu științific al „ce regularitate formală de bază este supusă vieții sociale a oamenilor” (7). Astfel, cunoașterea conceptelor și regulilor care sunt aplicabile în mod uniform oricărei persoane sociale. În învățătura ei, ea trebuie să facă abstracție de orice conținut special al oricărei existențe sociale date istoric și să se străduiască pentru o înțelegere sistematică a regularității care este în general caracteristică existenței sociale a oamenilor "(7). Această cerere nu este satisfăcută nici cu filozofia dreptului sau economia politică.Prima, încercând să stabilească înțelegerea drepturilor (legile lui Platon și φύσει δίκαιον Aristotel, Ius Naturale Sive Divinimi al Bisericii Catolice, Ius Naturale AS Gentiuni Gago Gupo, dreptul Al și „Universal Tricotarea Varoda „conform școlii istorice), consideră mai departe legea din partea diferențelor sale și influența ei asupra altor factori ai procesului istoric. Este la fel ca și cum, pentru un studiu regulat al naturii, conceptul de gravitație (7) ar trebui luat ca ultim punct de plecare. (Un exemplu mai simplu: pentru studiul zahărului, luați ca punct de plecare albul). Economiștii nu fac mai bine, luând conceptul de economie ca atare punct de plecare și apoi determinând interacțiunea acestuia cu alți factori ai vieții sociale.

*) Cuvintele <aplicabilitate generală, -yi” aici și în prezentarea următoare se transmit cuvintele: Allgemeingtiltigkeit, allgemeingültig.

*

(În exemplul nostru: luați dulceața ca punct de plecare pentru studiul zahărului și definiți zahărul prin interacțiunea dulceață și alb). În schimb, trebuie să începem cu conceptul de viață socială în general, ca ultim obiect problematic pentru noi, și deja, în analiza sa principală, să dăm loc caracterului și economiei în întreaga viață socială. Dar regularitatea general acceptată trebuie determinată și fundamentată critic pentru întreaga viață socială” (8) x).

În ce mod poate fi stabilită această noțiune de regularitate universală? Răspunsul obișnuit la această întrebare, printr-o generalizare a faptelor individuale, nu este suficient. Orice astfel de generalizare, fie că este sub formă de reguli practice (la Montesquieu, în Macchievals) sau de propoziții teoretice, ridică o altă întrebare; în ce sens trebuie înțeleasă această generalizare și cu ce drept se

face? La urma urmei, nu se poate generaliza în Blaue hinein. Astfel, orice generalizare presupune deja o anumită viziune generală asupra vieții sociale. Cum se realizează această sinteză a cognițiilor individuale pentru a stabili cel mai înalt punct de vedere unificator? O simplă inducere a unui număr mare de fapte nu poate da concepte de bază și nu poate stabili

') Într-o formă logică generală, acest punct de vedere este exprimat de Wundt în următoarele cuvinte: „lucrurile ne sunt date ca complexe de proprietăți și stări. De aceea, viziunea care urmărește să reducă conceptul de obiect la conținutul său real își consideră sarcina îndeplinită, declarând că în realitate există doar proprietăți trecătoare, în timp ce conceptul de lucruri este adăugat de gândirea noastră. De fapt, aici este exact opusul. Ni se oferă doar acele complexe de proprietăți și stări pe care le numim lucruri. Dar proprietățile și stările în sine, luate în afara acestei conexiuni dintre ele, există în realitate și sunt produsele abstracției noastre. Nu este în voința noastră, desigur, să efectuăm această abstracție; gândirea noastră, în deosebirea acestor proprietăți, este supusă unor influențe reale, cu necesitatea de a provoca această distincție, prin care îi separăm atributele de lucrul însuși. Dar dacă legitimitatea acestui mod de a gândi nu poate fi contestată, aceasta nu schimbă deloc starea de fapt în care inițial lucrurile ne sunt date direct, și apoi trăsăturile individuale pe care le distingem în ele (Dic Logik., 419-). 420). Însuși conceptul de interacțiune a diferiților factori istorici, propus de majoritatea și de oponenții materialismului social, pentru claritatea sa necesită o elucidare critică a conceptului filozofic de interacțiune. Încă din vremea lui Hume și Kant, acest concept a stârnit o controversă în literatura filozofică, care nu poate fi considerată încheiată nici măcar în prezent. Un critic puternic al acestui concept este Schopenhauer (vezi lui l'cb. vierfachen ÃYurzcldes Satzesyoin zureiebenden Grande (58 s<pi-l, de asemenea Kritik der Kautiscben Philosophie (585-6), Ucb. Freibeit des Willeus, Cap. 3 CPG). conform ed. Advertisement.) Wundt ocupă un punct de vedere reconciliator: Die Logik, Abscli.VI, K. 2. Între timp, printre adversarii materialismului social, nu găsim un cuvânt despre conceptul de interacţiune.

principala regularitate a fenomenelor observate. Condițiile fundamentale ale cunoștințelor socio-științifice trebuie studiate separat (13).

Nu există nicio îndoială că stabilirea unor reguli general aplicabile pentru reducerea observațiilor individuale la un punct de vedere unificator este o chestiune de conștiință umană. Înțelegerea unificatoare a fenomenelor separate și schimbătoare, cărora le aplicăm numele de lege, nu ne vine mecanic; trebuie instalat. Și este stabilit de conștiința umană. Trebuie să disecăm după conținut și să supunem unei analize obiectiv-logice acele concepte și reguli care sunt aplicate în știința socială pentru a-i clarifica trăsăturile ca știință cu un subiect aparte și cu un conținut aparte. Prin urmare, „oricine dorește să stabilească principiile vieții sociale a oamenilor trebuie să înțeleagă mai întâi condițiile generale de cunoaștere în care

trebuie să stea toată știința socială cu caracteristici proprii.” Dacă „problema regularității sociale se reduce la sarcina de a stabili unitate în conținutul schimbător al vieții sociale” (17), apoi studiul acelor condiții universale neschimbate, datorită cărora ideea vieții sociale ca unitate stă la baza studiului vieții sociale și ar trebui să constituie sarcina filosofiei sociale.

Evident, această sarcină este cognitivă, și nu psihologică. Rezolvarea acestei sarcini nu se face în mod arbitrar, prin efortul rațiunii pure, ea este dată de însuși conținutul vieții sociale, deși orice conținut special al acesteia este abstras. Orice cunoaștere începe cu observații separate și numai odată cu acumularea acestora din urmă este posibil să le aducem sub săpături generale. Prin urmare, filosofia socială nu precede în timp știința socială, ci mai degrabă apare doar la o anumită înălțime de dezvoltare a acesteia din urmă; Totuși, mai puțin logic, ea constituie principul oricărei cunoștințe sociale particulare, forma ei a priori, așa cum ar fi. „De aceea, este semnificativ să reproșăm că regularitatea de bază a vieții sociale, ca principiu metodologic al oricărei înțelegeri științifice, poate fi găsită într-un mod complet a priori, fără nicio legătură cu istoria existentă a vieții sociale. Metoda noastră presupune o cunoaștere a vieții sociale istorice. Dar în cadrul acestei cunoștințe, distingem între cunoașterea anumitor date și înțelegerea acestora

are o aplicabilitate universală și necesară oricărei cunoștințe sociale” ').

Nu va rămâne la îndoială o persoană informată, care a inspirat perspectiva filosofiei sociale dezvoltată aici ca disciplină științifică specială: aici este evidentă influența puternică a lui Kant și a filozofiei critice în general. Această aplicare magistrală a principiilor filosofiei critice la știința socială este marele merit al lui Stammler, care în sine îl îndreptățește la recunoștința științei.

Dintre toate învățăturile existente, așa-numita înțelegere materialistă a istoriei satisface cerințele în cea mai mare măsură. Punând toate fenomenele sociale în dependență cauzală de schimbările din economia socială, înțelegerea materialistă a istoriei introduce unitatea și regularitatea în haosul fenomenelor în continuă schimbare ale istoriei sociale. Pentru prima dată, nu vorbește doar despre regularitatea lor, dar încearcă de fapt să ofere un concept clar despre această regularitate. „Se bazează pe ideea corectă că istoria vieții sociale a oamenilor numai în acest caz devine știință dacă cuprinde, dispune, evaluează faptele individuale sub punctul de vedere universal aplicabil al unității principale (grundlegend); nu colecția exactă de fapte izolate este ceea ce face un bun istoric, ci sinteza lor corectă într-un model aplicabil universal” (23).

Filosofia materialistă a istoriei înțelege întregul social

') Într-adevăr, constituirea formelor cognitive ale rațiunii pure nu are loc în afara experienței, ci tocmai prin experiență și, cu toate

acestea, formele sunt a priori, adică independente de orice conținut particular al cunoașterii, ci aplicare generală la toate posibilele zpan iyam separate.

Прекрасное опредѣленіе апріорности даегъ Риль: Prioritatea nu înseamnă nimic cronologic, ci o relație logică între concepte. Un concept care exprimă o condiție generală a cunoașterii se numește a priori. De exemplu, principiul rațiunii suficiente este în esență a priori, deși îl putem deriva din unitatea conștiinței deoarece este condiția comprehensibilității schimbării (Critica filosofică, II, 2, 76).

a) Până acum, principiile filosofiei critice, deși cu mai puțin succes decât Ipthammler, au încercat să aplice eroul berlinezului în știința socială. Simmel. Din același punct de vedere se află, aparent, itsyuf. Sombart.—Reelaborarea conceptelor de bază ale sociologiei, precum și a disciplinelor sociologice private: jurisprudență, economie politică, este în prezent una dintre sarcinile de bază ale științei sociale. Aplicarea principiilor filozofiei critice la problemele sociologiei promite să aducă multe beneficii în ceea ce privește o decizie mai corectă, o formulare mai precisă și, prin urmare, o rezolvare mai reușită a multor probleme sociologice.

dezvoltarea sa ca proces natural, supus legilor naturale, și este necesar să se distingă expresiile individuale ale acestor legi (de exemplu, legea dezvoltării imanentă în societatea capitalistă în opusul ei) de legea generală, unitatea general aplicabilă, dependența. a vieţii sociale pe economia socială. Cerând unitatea legii, care corespunde unității obiectului, care la rândul ei este condiționată de unitatea spațiului și timpului, este în deplin acord cu critica cunoașterii lui Kant, care a stabilit aceste unități ca postulate ale rațiunii noastre. *). Ceea ce caracterizează teoria materialismului social, ca atare, este ideea că această regularitate unică este regularitatea fenomenelor economice.

Astfel, principiul materialismului social este următorul: întreaga viață socială este o unitate care este cunoscută pe baza legilor mecanicii lumii, adică sub categoria cauzalității; regularitatea vieții sociale este regularitatea fenomenelor economice; cunoaşterea acestei regularităţi este cunoaşterea originii cauzale a fenomenelor economice. În sensul dominației complete a principiului cauzalității, dezvoltarea socială este un proces natural, ca toate celelalte procese ale naturii.

obiecții; ceea ce s-a făcut până acum împotriva teoriei luate în considerare nu sunt esenţiale. Ele sunt de natura bătăliilor de gherilă, capabile să provoace daune parțiale, dar absolut incapabile să decidă soarta bătăliei. De obicei, s-a susținut că astfel de fapte au apărut nu pe baza relațiilor industriale, ci, să zicem, pe cele politice și juridice. Toate acestea sunt chestiuni sociale

*) Pornind de la aceste postulate ale rațiunii noastre, putem spune că unitatea legii, o regularitate unică și continuă care pătrunde în toate stările și toate schimbările în proprietățile și stările unui obiect,

în acest caz al societății umane, trebuie să fie o a priori postulat de raţiune. În acest sens, în sensul unității regularității, orice teorie a „dezvoltării sociale” ar trebui să fie sau ar trebui să se străduiască să devină monism (este complet indiferent aici ce anume va fi luat ca bază a acestui monism). Susținătorii interacțiunii, afirmând existența mai multor factori independenți ai dezvoltării istorice, recunosc astfel mai multe serii de relații cauzale care operează într-unul și același subiect. Acest punct de vedere poate fi atins numai dacă este negata unitatea specială a observațiilor noastre – societatea. Atunci sociologia însăși este desființată și vorbim doar de acțiunea simultană a legilor biologiei, psihologiei etc. Punctul de vedere al interacțiunii nu poate fi justificat decât ca o stare de tranziție a cunoașterii noastre despre societate pe baza necesității. să cunoască cea mai înaltă și unificată regularitate; mintea umană nu se poate calma deloc pe ea, ci pe însăși organizarea ei, așa cum ar avea Kelalp susținătorii teoriei interacțiunii.

frunza poate ceda de bunăvoie criticilor săi: să se mulțumească, dacă pot, cu o victorie ușoară. Conform învățăturilor materialismului social, relațiile de producție nu determină în mod direct fiecare fapt istoric individual, ci doar în ultimă analiză. Oponenții materialismului social trebuie. a argumenta împotriva principiului său epistemologic principal - cunoașterea fenomenelor sociale în categoria cauzalității, conform principiilor mecanicii lumii, în timp ce acest principiu este parțial conștient, parțial inconștient acceptat de ei. Și dacă identificăm regularitatea fenomenelor sociale cu conceptul apariției lor cauzale, atunci cum putem sustrage concluzia că, în cele din urmă, toate fenomenele recunoscute în mod natural depind de economia socială? „Existența casei se reduce la nevoile materiale ale omului; ele constituie baza supremă pentru arhitectură. Deși în starea de fapt confuză, atunci când alegeți fațada unei case în construcție, pot apărea unul sau altul motive speciale, dar cine urmărește cursul dezvoltării arhitecturii în ansamblu și îl prezintă cu completitudine științifică și claritate exhaustivă din de partea momentelor cauzale care o determină, aproape că va admite că, în ultimă bază, condiţiile economice au fost cauzele decisive” (77). Prin urmare, pentru materialistul social nu este contradictoriu să admitem că există fapte care nu direct rezultă din relațiile economice, dar pentru criticii săi, care împărtășesc cu el o înțelegere mecanică a faptelor sociale, este doar o inconsecvență.secvența nerecunoașterea materialismului social este o poziție cu care este dificil să nu fii de acord.

Reproșurile pe care Stammler le face față de înțelegerea materialistă a istoriei sunt următoarele. Deși materialiștii sociali vorbesc despre dependența dezvoltării sociale de dezvoltarea fenomenelor economice, ei nu spun nicăieri care sunt aceste fenomene; ce trebuie înțeles prin mișcările materiei vieții sociale, prin relații economice, prin economia socială, prin modul social de producție; în sfârșit, ele nu răspund la ceea ce poate fi numit social și care este principala trăsătură a socialului ştiinţă. În acest sens, această teorie nu este deloc completă (ist uníertig). Majoritatea acestor reproșuri ni se par

drepte. Înțelegerea materialistă a istoriei necesită o dezvoltare ulterioară în ceea ce privește forma ei, în sensul dezvoltării critice

şi clarificarea obiectiv-logică a conceptelor folosite de el J). O parte semnificativă a cărții lui Stammler este dedicată analizei acestor concepte; prezentarea și evaluarea critică a acestei analize nu vor intra în sfera articolului nostru. 2).

A doua acuzație a lui Stammler este de alt fel. El constată că înțelegerea materialistă a istoriei nu a fost elaborată (nicht ausge-daclit). Exact, dar s-a dovedit că regularitatea socială și înțelegerea cauzală a fenomenelor sociale sunt una și aceeași. De aici urmează câteva alte acuzații, pe care le vom atinge mai jos.

Se poate observa că, deși, într-adevăr, conceptul de regularitate socială, așa cum am spus deja, nu a făcut obiectul unui studiu socio-filozofic special, nu este mai puțin în favoarea acceptării tocmai regularității cauzale și pentru fenomenele sociale de acolo . este o praesumptio juris, și anume, unitatea ordinii mondiale condiționată de unitatea spațiului și timpului și, prin urmare, aplicarea universală a legii cauzalității. Stabilirea acestei prezumții a fost facilitată cel mai mult de critica sa față de cunoașterea lui Kant. Stammler va trebui acum să conteste această prezumție. Să ne amintim că, cu condiția, Stammler își va pierde lupta științifică cu înțelegerea materialistă a istoriei, dacă prezumția rămâne în vigoare. Trebuie să apărăm, așadar, această învățătură într-un mod apagogic, nu dovedind punctul nostru de vedere, ci doar arătând imposibilitatea altuia. Și acum mai departe-

') Recunoscând imposibilitatea materialului social din partea durmei, referentul nu este în niciun caz singurul dintre susținătorii acestei doctrine. Deci, prof. Sombart spune: „wennich recbt sehe, so wird... ron <ler eigenthmnlichen Form des Systems (des Mnrrismus) wenig Oder gar niehts itbrig bleiberi. Andere wichtige Partien, so namentlich "die matcrialistiscbc Geschicbtsanffassung", die Lebre von der Gesetzmässigkeit dêr gèsellscbaíT-lichen Entwickelung, barren nur liner korrekferen Fassung, um ais nneernom nneerärsserbsingernässungsungsung, um ais nneernärssärssungsung werden" (I7. S/mhart, F. Engels). Struve vorbește despre „netemeinicia filozofică” a materialismului social. Se poate întreba cu ușurință cum se poate menține o teorie cunoscută în timp ce recunoaște imperfecțiunile acesteia. Se poate răspunde într-un fel: să ne referim la imperfecțiunea generală a cunoștințelor noastre și să cerem o altă teorie, mai justificată, sau pur și simplu o altă teorie: în locul acestei teorii se poate întâlni, în cuvintele lui Stammler, doar „bedenkliches Vacuum” . Th, care recomandă, pe această bază, să se abțină deocamdată de la o viziune științifică a fenomenelor sociale, habeant sibi.

.') Există multă valoare în aceste raționamente ale lui Stammler (de exemplu, definiția modului social de producție, așa cum a menționat deja Simmel. b \\ recenzia sa: Schmoller's Jabrbucb, 1896, II), nu puțin controversată, dar ®c sunt în orice caz de acest fel pe care nu va trece în tăcere nimeni avocat şi economist gânditor.

Să vedem dacă Stammler reușește să conteste asumarea unității ordinii mondiale pentru domeniul fenomenelor sociale.

II.

Dar înainte de a trece la însăși problema regularității, memoria va trebui să se oprească asupra definiției lui Stammler a conceptului de „social" și, prin urmare, subiectul științelor sociale. Această definiție joacă un rol important în propria sa teorie. Stammler pune întrebarea : „care este semnul constant care determină concepția despre viața socială a oamenilor ca subiect special de considerație științifică? Este necesar să se stabilească un criteriu ferm, dat fiind că termenul de „viață socială a oamenilor” denotă un concept clar care ar părea potrivit pentru a deveni subiectul unui studiu științific special. În ce condiție necesară, întreb, în general, sensul și sensul conceptului de viață socială, ce este viața socială"? (83).

Este vorba, evident, de o stabilire critică a conceptului de viață socială, de a găsi astfel, în limbajul lui Kant, o trăsătură constitutivă, fără de care însăși conceptul de socialitate dispare. Nu merită să ne oprim asupra încercărilor existente de a defini societatea (Spencer și Ryumolin). În sensul epistemologic menționat mai sus, întrebarea a fost mai întâi pusă și decisă de Stammler.

Aparent, nu există alt semn care să determine viața socială, cu excepția coexistenței fizice a oamenilor. Dar acest lucru nu este suficient: ceva face ca coexistența socială să fie diferită de conviețuirea fizică doar (deși această opoziție poate fi făcută, desigur, doar în abstracție, deoarece din punct de vedere istoric orice coexistență fizică a oamenilor a fost întotdeauna socială cu ea). Momentul care deosebește conviețuirea socială de conviețuirea fizică este reglarea externă a relațiilor umane („social ausserlich geregclt”). Astfel, reglarea externă este un semn al socialității, deci momentul datorită căruia se creează un obiect special al sociologiei. reglementarea (formată din norme legale și convenționale și caracterizată printr-un semn al inconvenientului implementării lor) constituie (o formă de viață socială; materialul vieții sociale este activitatea comună a oamenilor, pa-

îndreptate spre satisfacerea nevoilor lor, la care se reduce fără urmă conţinutul vieţii. Activitatea comună a oamenilor, care vizează satisfacerea nevoilor, Stammler numește economia socială.

Aproximativ o treime din cartea lui Stammler este dedicată dezvoltării detaliate și aplicării practice a punctelor de vedere abia subliniate aici. Conform sarcinii noastre, trebuie să ne abținem de la prezentarea și evaluarea critică a acestor raționamente și să trecem direct la

întrebarea principală - despre regularitatea de bază a fenomenelor sociale1).

„Regularitatea este unitatea de bază.” Am cunoscut subiectul abia atunci când am realizat unitatea în diversitatea percepțiilor. Redusă la o anumită unitate, repetarea corectă a anumitor fenomene numim legi. Toate legile individuale sunt posibile numai pe baza asumarea unei regularități universale a naturii, fără de care legea nu este ar avea valoare cognitivă și nu ar putea fi dovedită.Dar identificarea conceptului de regularitate cu conceptul de lege a cauzalității este libertatea (Unart) cuvântului modern. Cauzalitatea este doar una dintre condițiile experienței, de ce este greșit să o considerăm exhaustivă există aceste condiții.În special, pentru domeniul social Acest transfer al metodei științelor naturii a făcut un rău nu mic științei. care se ocupă de acțiunile umane.Întrebarea trebuie ridicată și rezolvată în special dacă un punct de vedere cauzal este adecvat în știința socială și, dacă nu, ce altă regularitate poate fi propusă lângă cauzalitate?

Stammler analizează mai întâi regularitatea acțiunilor umane în general, pentru a aplica punctele de vedere dezvoltate aici la regularitatea fenomenelor sociale.

Trebuie să subliniez încă o dată aici că semnul reglementării externe la Stammler, cel puțin în această etapă a cercetării, are o semnificație exclusiv epistemologică: fără el, nu există un concept obiectiv-logic de socialitate, un obiect special al științei sociale, doar ca și în cazul abstracției spațiu și timp, posibilitatea oricărei experiențe dispare. O astfel de semnificație a acestui semn a rămas, aparent, neclară chiar și pentru un scriitor atât de perspicace și simpatic ca Simmel, care a dat acestui semn formal un sens material. În recenzia amintită, dă o serie de exemple de fenomene sociale în care semnul reglementării nu joacă un rol semnificativ (1. p. 232-233), şi anume în sens material. Ferindu-ne de a discuta problema pe fond, vom observa doar că semnul reglementării nu este greu de aplicat proprietăților vieții sociale, dar pentru el este mult mai dificil de aplicat fenomenelor conștiinței sociale, subiect, fără îndoială. , dintr-un punct de vedere cunoscut, în sociologia ѣiѣpiyu, dar oprit de acolo , iovidpmomu, IPtammler.

Dacă opacitatea este unitatea ideilor noastre, atunci afirmația că această unitate este unitatea cauzalității ar fi valabilă dacă toate ideile despre acțiunile umane ar fi exclusiv sub această unitate. De fapt, nu există așa ceva. Pot concepe acțiunile mele în două moduri: ca un eveniment determinat cauzal (kausal bowirktes) al lumii exterioare sau ca unul care trebuie produs de mine (von inir zu bewirkondes). Prima idee se încadrează în regularitatea cauzală a lumii exterioare; în al doilea, nu există încredere în necesitatea cauzală a acestei acțiuni particulare; se poate întâmpla cu adevărat doar dacă îl produc. Conținutul acestor două clase de reprezentări nu este conciliabil din nici un punct de vedere unificator.

„T(Pyo, la fel cum este posibil în ceea ce privește acțiunile viitoare ale prezentatorului însuși, la fel orice acțiune viitoare a unei terțe persoane, desigur, poate fi reprezentată de el într-un mod dublu” (352) - fie ca un eveniment al lumii exterioare supusă dependenței cauzale sau ca rezultat al propriei sale acțiuni.

Înțelegerea cauzală este destul de inaplicabilă acestei a doua clasă a concepțiilor noastre; prin urmare, alături de unitatea conexiunii cauzale, trebuie să existe o unitate specială de minți pe care o persoană și-o stabilește pentru sine, străduindu-se să producă cutare sau cutare acțiune. „Scopul este obiectul de produs (cinzii bewirkondes Objokt). Ideea unui astfel de obiect se numește voință*. Voința nu este, așadar, o forță mistică languidă, ci doar o direcție a conștiinței. Este dat de îndată ce există o idee a scopului în sensul indicat. Deci, alături de înțelegerea cauzală a evenimentelor, există o înțelegere teleologică, iar diferența dintre aceste tipuri de înțelegere se datorează diferenței de conținut al reprezentărilor corespunzătoare.

Această diferență are o semnificație epistemologică. Nu este un tip special de cauzalitate care este introdus în conceptul de scop – psihologic, deoarece „numai un scop este echivalat cu cauzalitatea psihologică (din punctul de vedere al lui Yering), doar stratul cauzal prevalează” (355), – suntem vorbind despre un mod special de a considera acțiunile umane.Într-un caz, ele apar ca evenimente determinate cauzal ale lumii exterioare, în alt caz, ca acțiunile noastre, ca un produs al activității voinței noastre.

Un punct de vedere îl exclude pe celălalt; combinație a compoziției lor

manifestă o contradicție internă, fiecare există de la sine, în abstractizare de celălalt.

Dar concepția despre obiectul pe care trebuie să-l producem nu este oare o concepție falsă, ca visele, iluziile, halucinațiile etc., astfel încât să nu aibă loc lângă legea cauzalității? Această îndoială este formal posibilă. Dar este singurul care poate fi adus împotriva considerației teleologice. Imposibilitatea acestuia din urmă ar fi dovedită numai dacă s-ar putea stabili că legea cauzalității cuprinde în mod necesar toată experiența și orice altă considerație ar deveni astfel în afara experienței. O astfel de poziție este de nedemonstrat. Experiența nu se poate termina niciodată și, prin urmare, nu poate cuprinde toate (Totalitatea) cunoștințe posibile. Întrucât experiența, ca cunoaștere a ceea ce se întâmplă conform legii cauzei-postp, nu poate acoperi în totalitate totalitatea evenimentelor, atunci rămâne întotdeauna posibilitatea de a imagina evenimentele viitoare ca acelea care ar trebui să fie produse de noi.

Știința naturală modernă nu a propus o singură lege prin care să fie posibilă cunoașterea acțiunilor umane viitoare, prin care acestea să poată fi reprezentate cu necesitate cauzală și astfel ar fi exclusă posibilitatea luării în considerare a lor teleologică. Dar, deși nu au

fost stabilite astfel de legi, poate că groapa cauzală are o valoare necondiționată, absolută și nu tolerează rivalitatea? Această noțiune necritică, comună multor oameni de știință a naturii, este în total acord cu adevărul. Legea cauzalității este condiția posibilității experienței noastre și nimic mai mult. „Cauzalitatea nu este altceva decât un mod formal aplicabil universal (Art und Weise) prin care fenomenele care ni se oferă în viziune sunt coordonate pentru o înțelegere unificatoare” (362). „O legătură cauzală nu este o legătură între lucruri, care le aparține în sine (an und fur sich) și devine astfel complet dincolo de experiența posibilă, este o legătură între reprezentările noastre.” Legea cauzei și efectului desemnează doar un mod formal unificator de coordonare a diversității fenomenelor existente. Dar dacă le ignorăm pe acestea din urmă, atunci conceptul de cauzalitate își pierde orice sens. Pentru ca legea cauzalității să intre în funcțiune, este necesar ca materialul empiric să fie prezent, să fie date fenomene, care trebuie aranjate în scopul înțelegerii științifice conform acestei legi a cauzalității necesare. Prin urmare, cu claritate,

strică faptul că această lege nu este aplicabilă ideii de acțiuni viitoare posibile și gândirii unei alegeri între ele. Conținutul acestor reprezentări, tocmai numite, semnifică exact opusul conținutului celor pe care le putem înțelege ca „apariții” (363). ca material pentru prelucrare științifică, sau când necesitatea px poate fi prevăzută pe baza unei model stabilit pentru un alt domeniu de experiență. Poate fi, dar este doar o posibilitate și, în plus, una dintre două. De ce este posibilitatea de a reprezenta acțiunile umane viitoare nu ca fiind (erscheinendc), ci cum ar trebui produs (zu bewirkende) poate fi exclus printr-o regulă care este valabilă numai pentru cunoaşterea obiectivă a fenomenului! şi (ibid.).

Acum se ridică două întrebări: ce poate fi această regularitate a voinței? II Cum se raportează acest tipar la îndeplinirea specifică a scopului? Prima dintre aceste întrebări nu trebuie formulată după cum urmează: nu există cunoaștere legală a obiectelor în afara experienței? O astfel de posibilitate de comitere este exclusă. Cu toate acestea, cunoștințele nu mai puțin științifice despre obiecte, exact în același mod în care se realizează într-un păianjen experimental, în mod natural, nu pot avea un loc în stabilirea unui obiectiv (Zwecksetzvmg). Stammler susține că pentru acesta din urmă este valabil un al doilea și special tip de regularitate, că o formă specială de conștiință este exprimată într-o serie de reprezentări ale sale (364). „Regularitatea în stabilirea scopurilor ar trebui să fie cel mai înalt punct de vedere unificator, sub care toate actele individuale de stabilire a scopurilor stau și sunt făcute inteligibile din punct de vedere teleologic (Eigenart). Așa cum fiecare experiență științifică individuală care vrea să fie adevărată (wahr) depinde de legea generală a experienței posibile, tot așa orice stabilire legitimă (berechtigte) a scopurilor individuale trebuie condiționată și înțeleasă prin legea superioară a scopului, care (legea) înseamnă ultima unitate aplicabilă universal pentru orice stabilire a scopurilor” (365).

Fiecare scop se dezvoltă din materialul dat empiric, din condițiile particulare în care este furnizat; în acest sens, cel care își stabilește scopuri trebuie să se țină la realitate. Dar între aceste scopuri distingem între cele legitime și cele nelegitime, la fel cum distingem între ideile, învățăturile etc. adevărate și eronate.

„O stabilire legitimă a scopului și o alegere corectă (gerechtíertigtej) este cea care în cazul său particular corespunde unei legi general aplicabile a scopului. Pentru a dovedi legalitatea, este nevoie aici de o premisă generală, care să stabilească într-o universalitate formală condițiile pentru stabilirea legală a unui scop și comunică proprietatea corectitudinii obiective unui scop separat. b Astfel, ar trebui să fie un astfel de scop care să nu poarte trăsăturile unui scop specific special, determinat aleatoriu, cu alte cuvinte, un scop care are o valoare absolută, un scop necondiționat” (3G6). Chr-tenio (das Wollen), ca idee a datoriei care urmează să fie produsă de un rezultat (von zu bewirkendem Erfolge), își plasează obiectul în afara deja cunoscută. experiență, în afara cursului evenimentelor necesare cauzal; prin urmare, are dreptul și datoria de a acorda o importanță decisivă problemei regularității ideii de scop final absolut.

Deci, „acest obiectiv este legitim, a cărui direcție corespunde obiectivului central al jZieípunçt), obligatoriu pentru toate obiectivele separate și care corespunde unui punct de vedere unificator în domeniul obiectivelor specifice. „Așa cum s-a spus, un astfel de scop este un scop absolut, necondiționat empiric. Acest obiectiv necondiționat este irealizabil în lumea experienței; altfel nu ar fi aplicabil unui scop anume. Dar aici nu vorbim despre realizarea lui experiențială; aici avem în vedere acel punct de vedere. a unității de bază, care trebuie stabilită pentru scopuri subiective separate. „Această unitate constă în gândurile despre un scop, în realizarea căruia o persoană este ghidată nu de un scop subiectiv privat, nici de o aspirație întâmplătoare sau de o dorință personală specifică. Această lege a stabilirii scopurilor este doar o idee căreia experiența nu îi poate corespunde pe deplin, dar care are totuși o semnificație regulativă pentru voința umană. A vrea să se elibereze de orice condiționalitate empirică, să-și aleagă scopurile astfel încât să fie îndreptate către scopul absolut, așa este regularitatea oportună *), pe care o desemnăm

*) Prin cuvântul „expediency” transmitem peste tot termenul lui Stammler Telas.

in limba noastra prin obligatie (Sellen) (368). „Libertatea nu poate însemna aici: libertate de legea cauzalității în condiții date empiric, pentru că o astfel de cauză pretins liberă ar fi de neînțeles în limitele cunoașterii științifice a fenomenelor; înseamnă libertate față de subiectivitate în stabilirea scopurilor, liberul arbitru, i.e. obligatoriu obiectiv (objectivgültige)

stabilirea unui scop” (368). Un astfel de liber arbitru este o bună (guter) voinţă.

Astfel, există două unități superioare pentru înțelegerea umană (Einsicht): conștiința cunoscătoare și voința de stabilire a scopurilor (371-72). Ambele sunt egale (gleichberechtigt), una lângă alta, deoarece fiecare dintre ele denotă principalul mod unificator de coordonare a reprezentărilor.

Este de la sine înțeles că legea oportunității se aplică nu numai că nu întotdeauna, ci chiar și în cazuri relativ rare. Mai mult, pentru fiecare caz individual, scopul absolut nu stă în toată puritatea sa, ci sub forma unei doctrine etice. Învățăturile acestui popor sunt la fel de schimbătoare în diferite vremuri și între diferite popoare, ca și învățăturile științelor naturii. Dar, după cum cei din urmă luptă pentru adevărul obiectiv prin stabilirea regularității, unității în percepțiile primite, tot așa în învățăturile etice individuale este îndeplinită legea generală a scopurilor - libertatea voinței față de dorințele subiective și direcția ei pe o scară obiectivă, și prin aceasta, aspiratiile sunt si ele indeplinite.e catre un scop absolut. Care este aplicarea legii oportunității la realitate? Nu este distrusă de legea inexorabilă a cauzalității care pătrunde în întreaga lume?

Desigur, „întrucât acțiunea umană este considerată ca un eveniment exterior, este un fenomen natural, a cărui mișcare este la fel de necesar supusă legii cauzalității, ca orice altă schimbare a naturii. Nu există altă modalitate de cunoaștere științifică a fenomenelor și evenimentelor concrete, ca prin intermediul legii necesare cauzei și efectului "(381). Prin urmare, "libertatea în implementare (im Vollbringen) nu există" *. "Liberul arbitru nu înseamnă o forță inexplicabilă care, stând în afara spațiului și timpului, intervine supranatural în legătura cauzală a lucrurilor pământești; libertatea înseamnă aici nu independență față de legea cauzalității, ci doar față de conținutul pur subiectiv în stabilirea scopurilor” (ibid.) . „Trebuie să gândești ca și cum ai putea – aceasta este prima aplicație practică care poate fi făcută din ideea de libertate” (ibid.).

Ce semnificație practică imediată are această idee? „Întreaga întrebare a stabilirii obiectivelor provine aproape întotdeauna din această stare empirică de lucruri. În concret, este întotdeauna o chestiune de posibilități date empiric între care trebuie să alegeți. Aici trebuie să faci o alegere.

din punct de vedere corect, în ultimă analiză, conform legii generale a voinţei, potrivit căreia justificarea obiectivă a scopului se realizează exclusiv. Prin urmare, rămâne dincolo de orice îndoială că alegerea hotărârii de voință depinde dacă punctul de vedere determinant se află în direcția binelui, dacă alegerea este legală sau nu” (381-2). ignoranță Deși acțiunile lui ambele sunt determinate de condițiile date

empiric în care sunt efectuate, vor fi diferite, deoarece în prima impresie a lumii exterioare vor fi prelucrate după conceptele și regulile de bază ale științei, în al doilea rând aceste concepte sunt ocupate. prin superstiţie.avem o luptă de motive subiective date empiric, dar scopul va fi ales în funcţie de prezenţa sau absenţa punctului de vedere al oportunităţii.stabilirea scopurilor în cel care doreşte * (385).

Ideea de bunătate este evident dobândită empiric și, în consecință, conform legii cauzalității. Dar aceasta nu schimbă câtuși de puțin liberul arbitru în sensul său sistematic, ca lege universal valabilă a scopurilor, conform căreia ei își pot învăța justificarea obiectivă. Într-adevăr, dobândirea unui nou adevăr științific, fără îndoială, are propriile sale „motive; dar acest lucru evident nu are nimic” de-a face cu întrebarea adevărului sau falsității sistemului. Întrebările sistemului au un avantaj logic incontestabil față de întrebări. Aceasta este relația dintre punctul de vedere al genezei și sistemul trebuie ținută cu strictețe peste tot: fiecare noțiune umană, delirante și adevărată, poate fi explicată din punctul de vedere al originii sale cauzale; dar care dintre aceste noțiuni este adevărat, geneza ambelor decide asupra acestui lucru, dar întrebarea decisivă aici este dacă este în concordanță cu alte reprezentări pe baza legilor experienței posibile.La fel, în problema scopurilor, o lege superioară similară a unității. ar trebui să aibă forță, care hotărăște pentru fiecare caz individual dacă este legal, dacă este bun sau rău.Astfel, legalitatea constituie și în domeniul cunoașterii științifice și stabilirea scopurilor este un prins logic necesar.

prin urmare, în mod logic, nu poate fi o consecință și acțiune a unor fenomene separate, ci în mod independent și independent se opune ceea ce se întâmplă în realitate. Posibilitatea necondiționată de a distinge între conținutul justificat obiectiv al ideilor noastre, proprietatea corectitudinii obiective în cunoaștere și voință, această calitate a unei anumite părți a conținutului judecăților noastre nu a apărut în sine cauzal și nu se încadrează în conceptul de titlu separat, concret. Întrucât regularitatea ființei și a valurilor este independentă de aparițiile reale și chiar ea însăși le spune acestora din urmă direcția corectă, este indiferentă caracterului ei obligatoriu (Geltung) și semnificației: câți oameni este de fapt cunoscut (în ihrern Erkenntnis haben); cum a fost obținută de ei și, în special, dacă ar fi capabili să înțeleagă legea și posibilitatea aplicării ei corecte” (389). și dacă, din ignoranță, cineva afirmă că soarele se învârte în jurul pământului, atunci judecata noastră științifică se reduce la faptul că această reprezentare nu este adevărată și aceasta este o altă întrebare și complet indiferentă pentru judecata noastră obiectivă, dacă ar putea să o cunoască mai bine și ce împrejurări l-au condus în rătăcire. aspirațiile și voința umană este posibilă în mod obiectiv numai din punctul de vedere al unității general aplicabile a unui scop necondiționat subiectiv. ƀniya atunci când discutați despre dorințele dvs., este o întrebare complet separată. _Hiû_ canibalismul este rău și

ilegal, este o judecată obiectivă, corectitudinea căruia nu depinde deloc de luarea în considerare dacă Caribii au posibilitatea de a înțelege această judecată sau nu au „(390).

Acesta este modelul scopului. Acum Stammler se întoarce din nou la filosofia socială, în special la înțelegerea materialistă a istoriei, și analizează critic unele dintre prevederile acesteia.

Potrivit acestei doctrine, procesul de dezvoltare istorică se realizează prin contradicții, conflicte sociale, iar aceasta este natura dialectică a istoriei. Conflictul social nu înseamnă o luptă dură pentru putere și prosperitate, ci o luptă internă

o contradicţie care există în organismul social şi primeşte doar expresie exterioară în lupta de clasă. Această contradicție internă apare de obicei între forțele productive ale unei epoci date și ordinea juridică învechită, între materie și forma vieții sociale. Dar forma, pe bună dreptate, depinde de materie, de economia socială; de aceea primul trebuie neapărat să cedeze celui de-al doilea, conflictul se rezolvă. Se ridică două întrebări: în ce sens are dreptul de a depinde de economie, în ce sens se află această dependență? Și atunci: în ce sens se afirmă aici necesitatea unei anumite rezolvări a acestui conflict social?

Răspunzând la prima întrebare, este necesar să se stabilească în prealabil că nu există o legătură cauzală mecanică directă între drept și economie, altfel nu s-ar putea pune problema unui conflict. Adevărat, este posibil să urmărim originea cauzală a unei poziții juridice separate, dar acest lucru nu ne va aduce mai aproape de rezolvarea problemei. Dacă observă cineva pregătirea recruților, manevre etc., va spune că cauza tuturor acestor lucruri este apărarea patriei? Desigur, experiența a învățat o regulă înțeleaptă: vis pacein, para beHum, însă, ultimul cuvânt despre modul în care exercițiile militare depind de apărarea patriei nu va fi o relație de cauză și efect, ci de mijloace și scopuri. Aceeași considerație se aplică dreptului. Legea trebuie să producă o anumită formă de conviețuire socială; este un mijloc pentru atingerea scopurilor umane. Prin urmare, dacă cineva ar crede că se mulțumește cu o simplă considerație cauzală a apariției anumitor propoziții juridice, el ar pierde din vedere însuși conceptul de drept, căci „acest concept, oricât de variabil ar fi conținutul său, include ideea că o anumită stare de drept. cămine umane” (901).

Că înțelegerea materialistă a istoriei reprezintă dependența economiei și a dreptului tocmai ca mijloace și scopuri, este evident, printre altele, din următoarea considerație: dacă ar fi vorba de dependență cauzală, atunci s-ar putea afirma o legătură între o economie dată, căreia nu-i mai corespunde un drept învechit, iar nou, viitor, drept; între timp, această dependență se afirmă în raport cu legea existentă, învechită și cu economia dată. Această dependență nu poate fi concepută decât sub forma unei relații între mijloace și scop; și anume legea

veche, instrument inventat de oameni, nu-și servește bine scopului, trebuie

*

soția să fie aruncată ca lipsită de valoare. În acest sens, Stammler interpretează ideea de bază a materialismului social; formula în care își exprimă înțelegerea materialismului social este următoarea: „ordinea juridică este un mijloc de creștere a producției și în aceasta își are ultimul scop” (403).

Ce este, atunci, conflictul social? Op nu poate consta decât într-o nepotrivire (lukongrnenz) a formei și materiei unei existențe sociale date, o contradicție între economie și drept. Scara prin care este posibilă determinarea existenței unui conflict constituie scopul dreptului, care „este deja cunoscut. Un conflict social intern există atunci când fenomenele sociale care au apărut într-o anumită comunitate umană contrazic ultimul scop al legii. corespunzatoare acestora (411).Asupra aceasta, din lipsa de spatiu, vom intrerupe prezentarea observatiilor lui Stammler referitoare la intelegerea materialista a istoriei pentru a reveni asupra unora dintre ele in copia articolului.Iar acum haideti revine la propria sa deducție și subliniază pe scurt punctele principale ale dezvoltării ulterioare a gândirii sale.

Stammler are în vedere două prevederi stabilite pe baza considerentelor anterioare. „În primul rând, este evident că regularitatea de bază a vieții sociale trebuie căutată într-un punct de vedere unificator, conform căruia este determinată forma vieții sociale a oamenilor” (449). Dacă însuși conceptul de socialitate este determinat de semnul reglementării externe, atunci „înțelegerea unificatoare care ar trebui să determine legea vieții sociale constă în unitatea acestei forme de reglementare” (ibid). Acesta este, potrivit lui Stammler, ideea. de vedere a înțelegerii materialiste a istoriei. xh, „regularitatea vieții sociale, care constă într-un punct de vedere unificator pentru fiecare formă posibilă a acesteia, nu poate fi găsită decât în ideea de oportunitate” (450). „Esența specială a formei de viață socială a oamenilor constă în proprietatea ei de reglementare. Reglementarea socială poartă în sine ideea inalienabilă că trebuie să producă o anumită coabitare (Zusammenlebeu) a bărbaților; că trebuie creată o anumită economie socială, care nu ar putea fi așa cum este fără prezența acestei reglementări sociale. Deci, cine caută legi generale ale vieții sociale trebuie să stabilească unitatea sub forma reglementării formale. Principiul regularității sociale este cel mai înalt punct de vedere unificator care este aplicabil (Geltung besitzt)

la toate scopurile imaginabile ale ordinii sociale" (451). Soluţia acestei probleme este ultimul scop al filosofiei sociale. calitatea

este aplicabilă efortului social. În acest sens, înţelegerea filosofică (Einsicht) a vieţii sociale poate fi numită socială. asistenţă.

Care poate fi, deci, un scop suprem, universal obligatoriu, pentru viața socială? Pentru ce scop final obligatoriu folosesc oamenii instrumentul de reglare socială?

„Atingerea anumitor scopuri definite, în sine, nu poate furniza niciodată un cod general aplicabil pentru societatea umană. Pentru că fiecare scop care este urmărit și trebuie îndeplinit de o comunitate socială există întotdeauna prin oameni și pentru oameni. Scopul, luat ca lucru independent (proprietic), este doar o abstractizare, nu există în sine independent: există întotdeauna doar scopuri ale oamenilor, stabilite și urmărite de ei. Prin urmare, cel mai înalt scop unificator (einheitliches) al conviețuirii sociale nu poate sta decât într-un mod general aplicabil (Artj al regulamentului în sine, dar nu și în conținutul special al cutare sau aceluia scop „(450) *).

Statul are însă scopuri a priori cu un conținut determinat (kein inhaltliches a priori). Deci, dacă niciun scop al unui anumit conținut nu poate fi un scop absolut în sine, atunci doar un scop formal poate fi unul.

Legea absolută a voinţei era: Handle frei, i.e. acționați liber de motive subiective, egoiste atunci când vă stabiliți obiective; aceeași regulă se aplică vieții sociale. „Societatea oamenilor liberi (irei Wollcnder) este scopul final necondiționat al vieții sociale” (525). Aceasta este ideea unei societăți în care scopurile fiecăruia dintre membrii săi coincid cu scopurile corecte obiectiv ale altul; care trebuie aprobat (zustiin-men) de fiecare subiect de drept, în măsura în care el decide în mod liber

1) Strainer dedică destul de mult spațiu pentru a elucida modul în care această unitate formală se raportează la diversitatea formelor și eforturilor sociale emergente din punct de vedere istoric. În general, se repetă aici aceeași relație care există între regularitatea scopului general și scopurile particulare care apar empiric, relația care a fost discutată mai sus.

din dorinţele subiective'). Ideea unei societăți de oameni liberi este singurul principiu de reglementare care dă o justificare obiectivă aspirației sau reglementării sociale și care oferă legiuitorului o îndrumare sigură. Stammler dedică multe pagini strălucitoare dezvoltării acestei idei, al cărei patos poate fi comparat pe alocuri cu patosul învățăturii morale a lui Kaptus.

Este evident că idealul propus de Stammler, și împreună cu legea vieții sociale, nu este realizabil; odată atins, ar înceta să mai fie un ideal. În consecință, problema socială este și ea insolubilă 2).

A-l rezolva ar însemna că „scopul absolut, necondiționat empiric, ideea unei societăți de oameni liberi, este cuprins într-o experiență

limitată și condiționată. Dar nu vorbim despre realizarea unei stări necondiționat de ideală, ci despre realizarea unei vieți sociale corecte în mod obiectiv, ființă socială, care, în propriile sale condiții concrete speciale, ar avea proprietatea formală a regularității. Și această posibilitate este acolo, poate deveni realitate, de îndată ce ne dorim: gândurile bune aduc fapte bune!” (640).

III.

Puterea oricărei clădiri, chiar dacă este ridicată cu atâta harnicie, dragoste și pricepere precum clădirea idealismului social al lui Stammler, este determinată de forța fundației sale.

') Această formulă coincide în sens cu poziția principală a moralității creștine și reprezintă o repetare aproape literală a „rațiunii practice de bază” Kapta: haiidle so, dass die Maxime Pleines Wïlîens jederzeit zugleicli" als Prinzip einer allgemeineu Gesetz-gebuug gelten end! (kr d. pract. Vernunft, ed. Reklama, 36). Sistemul lui Stammler este, în general, o copie în miniatură a sistemului lui Kant, prin aceea că ambele au două centre de greutate. Dar pentru a învinge cauzalitatea și a salva libertatea morală, Kant a fost forțat să să caute refugiu în liberul arbitru luminos în sine" și inteligibil și, în cele din urmă, să-L postuleze pe Dumnezeu. Pentru el, problema se termină cu „primatul rațiunii practice asupra rațiunii teoretice"11, dar pentru Stammler ambii stau pe un egalitate, nu în beneficiul armoniei sistemului său.

7*)' Este caracteristic că un alt sociolog-captarian, Zi.kiss, recunoaşte că problema socială („pe care o înţelege numai în sens psihologic”) este şi ea insolubilă (vezi Ueber die sociale Differenzierung. În Forschungen a lui SclimoIIer).

Acest fundament este epistemologic, ținând seama de scopul, de regularitatea oportună a voinței. Prin urmare, critica trebuie să se concentreze și pe acest fundament și, prin forța lucrurilor, să se țină de domeniul epistemologiei.

Esența învățăturii lui Stammler este că există două „direcții” ale conștiinței - cunoașterea și voința și, în consecință, două unități de idei - cauzalitatea și oportunitatea? Kant a stabilit unitatea conștiinței transcendentale ca o condiție inevitabilă pentru posibilitatea experienței. Unitatea spațiului și timpului se bazează pe ea, de unde unitatea obiectului, unitatea zakop-ului, unitatea ordinii mondiale. Dacă unitatea conștiinței și identitatea eului cunoaștere sunt distruse, nicio experiență nu devine posibilă. „Eul constant și permanent (al apercepției pure) constituie corelatul tuturor reprezentărilor noastre” (Kr. d. reinen Vera., ed. Kehrbach'a. p. 133)’)., este recunoscut și de Kantian Stammler. Dar cum stă în practică? Ce înseamnă expresia „direcții ale conștiinței”? După cum repetă Stammler iar și iar, cauzalitatea și oportunitatea sunt două puncte de vedere contradictorii, Tutoria nu poate coexista simultan în aceeași conștiință. Cu toate acestea, identitatea conștiinței exclude o

astfel de contradicție - prin urmare, acestea sunt fie două conștiințe diferite, dacă ambele puncte de vedere sunt egale în drepturi, așa cum susține Stammler, fie un punct de vedere este subordonat celuilalt - atunci nu există nimic nou. în întregul concept. Iată propoziţiile pe care le consider decisive pentru întreaga teorie a lui Stammler. Unitatea conștiinței transcendentale nu poate suporta două puncte de vedere ireconciliabile și în același timp egale. Recunoașterea unei astfel de posibilități constituie πρώτον ψεύδος lui Stammler și este non-sens epistemologic.

') Ср. также: <>Vir suntem a priori conștienți de identitatea continuă a sinelui nostru în ceea ce privește toate reprezentările care pot aparține cunoașterii noastre în orice fel, ca o condiție necesară a posibilității tuturor reprezentărilor (pentru că acestea se acoperă în mine prin faptul că ele reprezintă ceva cu totul Aparținând altora în folosul cuiva, de aceea măcar trebuie să poată fi legate). Acest principiu este a priori și poate fi principiul transcendental al unității întregii varietăți a ideilor noastre (cu liin aneli în intuiție) (Critica rațiunii pure, str. 127-8).

Въ этихъ словахъ рѣшена qiiestio j uris теорiи Штаммлера; теперь изслѣдуемъ questio facti, подробности его аргументаціи.

Fără îndoială, printre alte reprezentări avem reprezentarea-despre obiectul acțiunii noastre; este însoțită de o noțiune caracteristică de alegere și de un sentiment de libertate față de dependența cauzală. Dar simplul fapt al prezenței unei idei cunoscute nu este încă suficient pentru a conferi acesteia din urmă o semnificație epistemologică. Zona vieții mentale este bogată în experiențe de orice fel (o vastă sferă de emoții) și idei corespunzătoare. Dar pentru a ridica o reprezentare la nivelul unei stări de cunoaștere și, în consecință, pentru a-i conferi semnificația nu numai a unei experiențe subiective, este necesar un semn de obiectivitate. Obiectivitatea este o necesitate pentru orice conștiință umană, o proprietate, evident, de origine complet socială. Ideea de obiect al acțiunii noastre și al alegerii poate fi atribuită proprietatea obiectivității? Am fost de acord că aceste idei sunt în mintea noastră în fiecare moment dat. Dar ne putem imagina faptele noastre nenorocite exact în același mod? Fără a ne încălca conștiința, trebuie să răspundem negativ la această întrebare. Viața noastră trecută ne putem imagina doar ca o serie de cauze și efecte, cu necesitatea fatală, inexorabilă, a următoarelor. Putem să ne plângem, să regretăm greșelile pe care le-am făcut (căci toate aceste acțiuni, conform remarcii potrivite a lui Schopenhauer, sunt totuși acțiunile noastre - conștiința, pe care se bazează sentimentul de responsabilitate morală, durerile de conștiință etc.), dar aceasta nu este nicio schimbare în condiționarea lor cauzală. Conștiința libertății de alegere, ideea obiectului ca obiect al acțiunii noastre, există doar pentru prezent, în fiecare clipă, în fiecare secundă, retrăgându-se irevocabil în abisul trecutului. Scriu aceste rânduri cu scopul de a influența opinia publică; Am o idee că nu le-aș putea scrie. Dar sunt scrise și am doar ocazia să înțeleg de ce le-am scris, ideea de libertate de alegere a dispărut. Toate acestea sunt valabile

pentru acțiunile trecute ale oamenilor. Dar dacă o persoană vie păstrează un sentiment subiectiv de conexiune cu acțiunile sale din trecut, atunci ce înseamnă categoria de scop pentru oamenii morți? La urma urmei, nu vorbim despre prezent, care este doar un moment scurt, trecător, al vieții umane, al discursului

vorbim despre istorie, despre evenimente care se află în fața noastră în întregul lor.

Mintea umană nu poate aborda aceste evenimente altfel decât cu categoria cauzalității.

Dar ne putem apropia unii de alții cu categoria oportunității — chiar și noi, oameni vii? Aplicăm acțiunilor altora vreo altă categorie decât cauzalitatea? (Vă reamintesc din nou: evaluarea etică este un lucru cu totul special; aici, în chestiuni de epistemologie, nu se poate vorbi despre asta). Oare mintea noastră se liniștește până când găsim la început motivele actului de neînțeles al aproapelui nostru? Ideile noastre despre oamenii buni și răi nu se bazează pe ideea unei legături cauzale stricte între ei și acțiunile lor și simpatiile și antipatiile noastre sunt înrădăcinate în asta? Inutil să spunem că avem de-a face aici cu un tip special de cauzalitate. - psihologic, căci „Este important pentru noi să stabilim că aceasta este cauzalitatea: conceptul ei este unul singur. Categoria cauzalității pătrunde prin toate ideile noastre despre ceilalți oameni și prin toate atitudinile noastre față de ei. Mai mult, pentru o persoană chiar și în propria sa viața interioară omul se străduiește să-și scuture sentimentul de eliberare de dependența cauzală și să se elibereze de noțiunea corespunzătoare de alegere: se străduiește să-și aranjeze viața interioară ca o serie de motive și acțiuni) și se simte calm doar atunci când știe cum va actioneaza in acest caz, fara ezitare, i.e. nici o alegere.

Să rezumam. Ne-am pus întrebarea dacă ideea obiectului acțiunii și alegerii noastre poate fi recunoscută ca obiectivă. S-a dovedit că este aplicabilă numai vieții reale a subiectului însuși: dar și aici motivația tinde să o înlocuiască. Nu este deloc aplicabilă acțiunilor trecute ale subiectului însuși, acțiunilor trecute și prezente ale altor oameni, tuturor acțiunilor oamenilor neînsuflețiți, adică. la toată istoria omenirii. Și dacă o anumită_reprezentare este caracteristică doar unei conștiințe separate și nu este deloc împărtășită de conștiința altor oameni, aceasta înseamnă că această reprezentare este subiectivă și fără semnificație obiectivă.

*) Și se știe deja că „Motivation ist Causalitãt des Willens” (Schopenhauer).

nu are o parere. Nu numai că nu are nicio semnificație epistemologică, dar, împreună cu toate celelalte experiențe subiective, cum ar fi sentimentele de durere, frică, bucurie, iubire etc., poate forma subiectul unei științe speciale, nu epistemologiei, ci psihologiei. P. Natorp vorbește frumos despre asta: „știința obiectivă nu are absolut nimic de-a face cu aspirațiile și activitățile (Streben und Thătigkeit), nu cunoaște decât evenimentele (Geschehen) și dependența evenimentelor, corelațiile abstracte ale legilor. Aspirațiile și activitatea sunt destul de „subiective", deci, concepte psihologice; cine le transferă în știință obiectivă, o transformă în mitologie '). are propria sa justificare." (Paul Natorp. Einleitung iu die Psychologie nach derkritischen Méthode. Freiburg în B. 1888, p. 28).

Referirea la incompletitudinea experienței, ca dovadă a posibilității de a stabili un nou punct de vedere unificator, o nouă condiție pentru cunoaștere, este un argument foarte .. nereușit. Incompletitudinea, chiar infinitatea experienței este dovedită tocmai pe baza condițiilor deja stabilite ale cunoașterii și, în special, a legii cauzalității. Dacă o serie de cauze, prin însuși conceptul ei, este infinită în ambele direcții, și în direcția începutului, și în direcția sfârșitului, atunci, evident, experiența nu se poate termina niciodată; Progresul științei constă într-o pătrundere mai largă în legătura lucrurilor, într-o sistematizare mai armonioasă și mai simplă a conceptelor științifice, așa cum o cere caracterul „arhitectonic" al minții noastre, în străduința de a se apropia de „idealul" ei irealizabil. Dar toate aceste propoziții sunt dovedite tocmai prin proprietățile acelor condiții în care stă posibilitatea oricărui fel de cunoaștere. Și din faptul că, în condițiile actuale ale cunoașterii, experiența nu se poate termina niciodată, nu se poate trage concluzii despre posibilitatea unor noi condiții de cunoaștere, așa cum este imposibil de concluzionat din faptul că domeniul limitat. a vederii noastre pe care se poate vedea dincolo de ochi 2).

') Cititorul vede cât de sever tratează omul de știință german metodele științifice cunoscute la noi sub denumirea de „supus metodei".

') Un argument foarte ciudat este folosit de Stammler când spune că până când acțiunea viitoare nu a venit, nu a devenit un fenomen, nu poate fi cunoscută în condițiile cunoașterii fenomenelor. Aceste cuvinte neagă posibilitatea oricărei gândiri care nu se ocupă de fenomene, ci de concepte. „Denkeii ist durch Begriffe erkeimen" (Kant); se neagă posibilitatea oricărei predicții științifice, ceea ce este contrar

Astfel, deși, fără îndoială, tot ceea ce spune Stammler despre pripppity este adevărat, el nu dovedește prin aceasta posibilitatea unei noi condiții a cunoașterii.

Cum ar trebui să se conceapă obiectul regularității undelor în raport cu experiența? Cu privire la această întrebare, Stammler se pierde în inevitabilele contradicții care decurg din însăși esența materiei * *). El spune că noțiunea de scop și posibilitatea de alegere se află în

limitele experienței; în același timp, fenomenul care există în timp și spațiu, „fenomenul lumii sensibile”, nu îi răspunde. Dar toată experiența, fără urmă, este formată din fenomene constituite din spațiu și timp; ceea ce este în afara timpului. iar spațiul stă în afara experienței, este cel puțin un concept filozofic al experienței, iar Stammler nu oferă un concept nou.

Situația nu este mai bună cu paralela pe care o face autorul nostru între legile cunoașterii și voinței. El construiește conceptul de regularitate a voinței în imaginea și asemănarea regularității cauzale și face această paralelă până la cel mai mic detaliu. Această construcție onorează, fără îndoială, imaginația sa științifică, dar semnificația ei depinde în întregime de soluționarea problemei fundamentale a posibilității unei legi speciale a oportunității. Există și unele dificultăți deosebite. Astfel, de exemplu, paralela dintre adevăr și eroare, pe de o parte, și scopurile legale și ilegale, pe de altă parte, între înțelegerea eronată și corectă a legilor naturii și respectarea și nerespectarea legii scopurilor, nu nu vorbesc în favoarea acestuia din urmă. De fapt, în primul caz, rămâne un criteriu obiectiv, acea legătură obiectivă a lucrurilor, în raport cu care se stabilește o regularitate, iar cu acest criteriu se poate face apel la conștiința altor oameni și se poate realiza astfel o judecată obiectivă; între timp, la stabilirea unui scop, totul este limitat de lumea interioară a subiectului care stabilește scopul. O îngropare a unui scop comun, neîmplinit aici, nu se împlinește nicăieri, iar legea însăși, prin urmare,

de ce evidența. Stammler se contrazice când a vorbit în doar câteva rânduri mai devreme despre două posibilități de a imagina un eveniment viitor.

*) Pentru a ne elibera de orice responsabilitate, am încercat să prezentăm această parte a teoriei lui Stammler în propriile sale cuvinte (vezi mai sus).

se transformă într-o abstractizare goală, o valoare imaginară. Această caracteristică a legii oportunității a fost deja remarcată în revizuirea citată de Simmel.

Nu vom supune această paralelă unei analize ulterioare, considerând că discuția principală este decisivă. Dar înainte de a părăsi cu totul legea scopului, să mai facem două observații. Chiar dacă admitem, împreună cu Stammler, posibilitatea a două direcții ale conștiinței și, în consecință, două moduri de a înțelege acțiunile cuiva, atunci nimic nu poate dovedi preferința unui mod de înțelegere față de altul. Căci el însuși spune că înțelegerea cauzală este una dintre cele două posibilități. Ce mă poate face să nu folosesc deloc una dintre aceste posibilități sau ce mă împiedică să le alternez în mod arbitrar pe ambele? Acesta este primul.

A doua observație se referă la adevăratul caracter al legii oportunității. Ce este, de fapt, această doctrină în esență? Etica ni

plus, ni moins. Este de la sine înțeles că etnia nu poate fi pusă alături de epistemologia. În măsura în care se referă la fundamentul său (folosesc terminologia lui Schopenhauer), ea face parte din psihologie (personală și colectivă). Partea sau principiul său normativ trebuie să se întemeieze în întregime pe acest fundament, întrucât etica este doar formală, precum învățătura moralei creștine de către Captus, și pe mediul social înconjurător, întrucât în ea poate fi investit un anumit conținut concret. Cu alte cuvinte, diferența dintre punctul de vedere genetic și cel sistematic, așa cum a observat în mod adecvat de Stammler J., trebuie să fie valabilă aici.) Dar atât una, cât și cealaltă justificare a eticii sunt realizate de mintea umană tocmai prin intermediul „proprietății" ei cognitive, la fel de exact ca și cunoașterea lumii exterioare, adică prin gândirea după principiul identității, - ergo. , legea rațiunii suficiente.Să observăm de altfel că și întreaga argumentare a lui Stammler, până la legea oportunității, este construită pe aceleași principii.

Aici ne despărțim de „buna voință" pentru a reveni la domeniul științelor sociale. Podul de la etică la sociologie este doctrina teleologiei în drept a lui Stammler, pe care o vede

Relația dintre fundamentul și principiul moralității, părțile psihologice și normative ale eticii amintește de relația dintre teoria cunoașterii și știința normativă. Wendt definește această relație astfel: „die Logik bedarf der Erkenntnisstbeorie zu ihrer Èegründung" (Logik, I, 2).

 chiar şi în înţelegerea materialistă a istoriei. Trebuie să arătăm că înțelegerea teleologică a dreptului nu poate fi derivată din înțelegerea materialistă a istoriei și că legătura dintre drept și economie trebuie concepută în termeni de categorie de oportunitate, ci în termeni de categorie de cauzalitate.

Stammler greșește când spune că conflictul social, din punctul de vedere al marxismului, este o contradicție între legea învechită și noua economie. Contradicția stă mai profundă, în economia însăși. Elementele contradictorii constituie însăși esența economiei moderne. Ceea ce stimulează producția – proprietatea privată, concurența liberă –, pe de altă parte, o întârzie (supraproducție, crize). Cu toate acestea, însuși faptul existenței proprietății private demonstrează că aspectele pozitive ale funcționării acesteia (în sensul dezvoltării forțelor productive) încă le depășesc pe cele negative. Oricine poate fi convins de acest lucru chiar și printr-o privire asupra creșterii monstruoase a bogăției naționale în țările capitaliste în timpul secolului al XIX-lea. Și în același timp, chiar de la începutul secolului, au început să apară simptome de rău augur ale efectului negativ al formei de producție capitaliste – crize. În țările avansate ale capitalismului, creșterea bogăției naționale a devenit relativ moderată (Anglia); când se oprește complet – sau aproape complet – atunci se poate spune doar că legea este complet depășită și împiedică dezvoltarea economiei și atunci va cădea de la sine. Într-un cuvânt, „nici o singură formațiune socială nu piere înainte ca forțele productive să se dezvolte, pentru care să dea suficient spațiu; noi, mai înalte, relații de producție nu apar niciodată în lume înainte de

condițiile materiale ale existenței lor în vizuina vechii societăți. ripen" (Marx "Kr. nek. pol. ek. ", pred. XI). nu va depăși pozitivul, atunci ordinea modernă se va transforma în negația ei. În consecință, schimbările de drept de aici urmează modificări ale economiei într-o secvență cauzală. Dependența dreptului de economie trebuie gândită în termeni de cauzalitate: schimbările în economie sunt însoțite de schimbări în drept.

Este necesară dependența principală între drept și economie

imaginați-vă prin analogie cu relația dintre existența unei specii și organele utile. Legea a apărut pentru că fără ea economia socială nu ar putea exista, prin urmare, existența socială a omului ar fi imposibilă și, prin urmare, existența sau supraviețuirea speciei Homo sapiens în general ar fi imposibilă. Și doar un anumit drept poate corespunde unei anumite stări a economiei. Este aceeași adaptare funcțională ca și în selecția naturală. Știința naturală modernă, în învățăturile lui Darwin, a rupt mirajele teleologiei, în care era îmbrăcată doctrina anterioară a originii speciilor și a explicat-o pe cea din urmă conform principiului cauzalității, conform principiilor mecanicii lumii *) . Înțelegerea materialistă a istoriei a continuat această lucrare a lui Darvpp (dacă nu cronologic, atunci logic), extinzând principiul interpretării cauzale la istoria umană și la corelarea dreptului cu economia. Se poate evita această interpretare numai dacă se vede în darwinism principiul teleologic 2).

Astfel, refuzăm să gândim relația dintre economie și drept în termenii principiului scopului – se încadrează perfect în categoria apartenenței. În acest fel înlăturăm puntea pe care Stammler o aruncă de la doctrina legalității voinței la doctrina idealismului social. S-a spus destul mai sus despre această primă premisă a învățăturii și nu este nevoie să ne oprim aici. Este evident că, dacă ambele premise nu sunt consistente, atunci concluzia nu este valabilă. Mai mult, la fel ca în doctrina legilor valurilor și în doctrina idealismului social, putem înțelege necesitatea unei considerații teleologice; cauzal poate exista, de asemenea, alături de acesta. Prin urmare, din punctul de vedere al lui Stammler, se poate adera simultan la materialismul social și pdeEzlzmaGHzei Seeleu wohnen—acli! in minor Ernst!

Atitudinea noastră față de teoria lui Stammler a fost suficient de clarificată. Pornind de la poziția că unitatea conștiinței transcendentale este condiția principală pentru posibilitatea oricărei experiențe, că odată cu recunoașterea posibilității „două direcții” ale conștiinței în înțelegere

') Vezi Despre ego-ul prof. Timiryazev. „The Significance of the Revolution Made in Modern Natural Science by Darwin”, un articol introductiv la o nouă ediție a lucrării lui Darwin (O. N. Popova).

') Wundt învață despre „scopul obiectiv” (obiectivul Zweck) și constată că acest principiu stă la baza darwinismului. În sine, conceptul de „scop obiectiv” este o contradictio in ndjecto, căci conceptul de scop

este relativ la conceptul de subiect care stabilește scopul (Logik, I, 580 fgg. II, 439-449). Pentru discuții excelente pe această întrebare, vezi Rpl: op. cit., P, 2. Kar. V. V* (analiza învăţăturilor lui Kant).

fenomenelor sociale, această unitate este fundamental încălcată, trebuie recunoscut că existența a două puncte de vedere unificatoare – legile conceptului și voinței – este imposibilă din punct de vedere epistemologic. Și dacă recunoaștem unitatea conștiinței, aceasta va dovedi unitatea cosmosului, semnificația universală a legii cauzalității, unitatea legilor fenomenelor sociale și a fenomenelor lumii exterioare, într-un cuvânt, vom recunoaște în plină forță prezumția pe care Stammler a intenționat să o conteste și, în același timp, menținând că, prin propria sa recunoaștere, doar o înțelegere materialistă a istoriei este posibilă și obligatorie*).

IV.

Din multele observații critice de importanță secundară pe care Stammler le face asupra materialismului social, mă voi concentra doar pe una, nu din cauza importanței sale, ci pentru că variațiile pe această temă sunt un fenomen foarte frecvent în literatura noastră. „Eroarea caracteristică a înțelegerii materialiste a istoriei și a aplicării sale practice”, spune Stammler, „constă în faptul că evită alternativa inexorabilă – să ne oprim exclusiv fie pe înțelegerea cauzală a cunoștințelor, fie asupra voinței de stabilire a scopurilor, postulând un curs natural necesar de socializare. dezvoltare, dar numărând în acest fel este posibil să-l încurajăm, să-l asiste, să-i reducă suferința. Acesta este un crud quid pro quo! Cine știe (erkennt) că rezultatul captiv otqied va veni cu o necesitate naturală inevitabilă, nu mai poate contribui la venirea acestui rezultat. În ideea de asistență și încurajare se află ideea că, așa cum se poate întâmpla cu intervenția, evenimentul nu este cunoscut ca fiind necesar în mod natural. Această contradicție nu poate fi evitată: odată ce se știe științific că un anumit eveniment trebuie să se producă într-un mod complet definit, tot nu are sens să dorești să contribui cu precizie.

*) Cu toate acestea, nu este mai puțin evident pentru toată lumea cât de mult este superioară învățătura teleologică a lui Stammler față de toate construcțiile „subiective” non-critice ale literaturii noastre și străine. În orice caz, doar sociologia subiectivă a lui Stammler este posibilă la ora actuală (desigur, pentru cineva care reușește să combine în sine ambele unități – aceasta este dimensionalitatea legii a cunoașterii). Se raportează la construcțiile subiective anterioare în același mod în care filosofia critică a lui Kant se raportează la filosofia dogmatică germană care l-a precedat.

acest mod particular de apariție. Este imposibil de condamnat un partid care ar dori să contribuie în mod conștient la o eclipsă de lună

calculată cu precizie (433). În acest caz, rămâne doar așteptarea fatalistă” (435).

Mai întâi trebuie să faci un reproș la adresă. Conform înțelesului învățăturii lui Stammler, așteptarea fatalistă rămâne pentru toți cei care consideră fenomenele sociale din punctul de vedere al cauzalității. Și astfel, ca un punct de vedere diferit - prin ștampile lor (și afișele sale indiferente), le vom înlocui în egală măsură cu eclecticii și socialiștii subiectivi și cu marxistii (deși din anumite motive, fatalismul a fost a forțat doar privilegiul marxismului) și — să adăugăm în numele nostru — lui Stammler însuși, deoarece el este subiectul lui Erkenntniss și în această calitate este în contradicție cu subiectul „liber” des Wìllens.

Această întrebare a fost discutată atât de des încât există destul de multe remarci aici. Fără îndoială, „tot ce se întâmplă, de la mare la mic, se face cu aceeași necesitate. Nimic nu se poate face altfel decât să fie făcut efectiv. Acțiunile trecute și prezente sunt determinate, inversări predeterministe viitoare” (Riehl, I. p., p. 241). Dar ce înseamnă această necesitate, acest tezaur de acțiuni umane, „geprägte Form, die lebend sich eutwickelt”? Suntem noi înșine, gândurile, sentimentele, aspirațiile, pasiunile voastre — într-un cuvânt, întreaga voastră viață subiectivă. Mintea umană, în abstracție față de persoana cea mai vie și mai simțitoare, cunoaște toate aceste fenomene ca fiind determinate pre-etern. Dar această regularitate a lor impune vreo restricție asupra libertății acțiunii umane în sensul dependenței lor de altceva decât propria natură umană? În acest sens, nu poate exista un exemplu mai nefericit decât compararea regularității acțiunilor umane cu regularitatea eclipselor de lună. Eclipsa de Lună este ceva extern, străin, străin, la care conștiința umană trebuie să se raporteze ca obiect, în timp ce propriul tău sine este un subiect, care în conștiința sa imediată se consideră cauza principală, intervenind activ în lumea exterioară. . Și omul are dreptate în această conștiință, pentru că el este cu adevărat

o cauză independentă, originară printre cauzele lumii exterioare.

Conceptul de regularitate a acțiunilor umane a fost împrumutat inițial din regularitatea fenomenelor lumii exterioare și numai de aici acest concept a fost extins la acțiunile umane „spontane”. Dar până astăzi, ideea acestei regularități poartă urmele originii sale istorice, ca ceva exterior care ne îngrădește libertatea. De fapt, doar ideea de regularitate a acțiunilor umane este ceea ce face cu adevărat liber, adică posibil. activitate rațională, oportună și exclude indiferența, acea mamă a haosului și a întunericului, așa cum spune Kant. Codul dezvoltării societății spune că va ieși fără acțiunile noastre, dar fără acțiunile noastre. Și fiecare persoană rezonabilă va fi de acord că se poate acționa energic mai devreme în cazul în care se știe că problema va fi încununată cu succes decât atunci când se acționează la întâmplare. Toate acestea sunt truisme și nu merită să ne mai oprim asupra lor.

Revenind la prezentarea înțelegerii materialiste a istoriei cu privire la posibilitatea unei intervenții oportune în cursul „natural” al

evenimentelor, noi, rămânând pe același punct de vedere, trebuie să ridicăm următoarea întrebare: oare zakop-ul dezvoltării societății umane cuprind această interferență, sau este ca un deus ex macinila perturba ordinea naturală a lucrurilor? Poate că unii reprezentanți ai materialismului social au unele inexactități de exprimare care pot da naștere la neînțelegeri. Dar trăsăturile esențiale ale acestei învățături sunt următoarele. lume și în viața umană domnește necesitatea, iar această necesitate, exprimându-se în lume ѣ animal în lupta pentru existență, în viața societăților umane, își găsește expresia în dependența întregii vieți sociale de economia socială. este cunoscut sub specie aeternitatis, dupa spusele lui Spinoza: este valabil pentru toate timpurile existentei societatii umane.Dar diferite epoci ale dezvoltarii societatii se caracterizeaza printr-o lege speciala a acestei dependente : daca intr-o anumita epoca legile de dezvoltare economică a acționat, inaplicabil omului și, prin urmare, și-a îndreptat acțiunile contrar cunoștințelor și voinței sale, apoi la un anumit stadiu de dezvoltare aceeași evoluție economică duce la faptul că oamenii încep să înțeleagă natura acestor forțe și să se adapteze în mod rezonabil la -l

cânta acţiune. Creșterea conștiinței în relațiile sociale ale oamenilor este fatal determinată de dezvoltarea economiei sociale; de aceea, constituie fundamentul dezvoltării societăţii, fiind un corelat necesar al evoluţiei economice. Forma colectivă de producție, care crește organic din prezent ca sine qua non, presupune acțiunea conștientă a oamenilor. Deci, amestecul în cursul natural al dezvoltării, despre care vorbesc marxiştii, nu este o încălcare a legii, ci punerea ei în aplicare. Formula înțelegerii materialiste a istoriei îmbrățișează această interferență.

Dar înțelegerea materialistă a istoriei promite succes numai acelor acțiuni conștiente ale unei persoane care sunt în concordanță cu legea dezvoltării unei societăți date. Prin urmare, concluzia practică imediată care se poate trage din aceasta este necesitatea studierii structurii sociale, a dezvoltării sociale a unei societăți date. Ea împinge, în consecință, nu la o reverență pasivă pentru cursul inevitabil și inexorabil al lucrurilor, ci la înțelegerea lui rațională. În lumina acestei înțelegeri, o persoană își poate direcționa acțiunile în mod oportun și rațional și să nu-și irosească forțele într-o luptă nebună cu istoria, încercând să o îndrepte în cealaltă direcție, pentru fata volentein ducimi. nolentem trahunt.

2) Legea cauzalităţii şi libertatea acţiunii umane1).

(Referitor la articolul lui P. B. Struve: „Libertate și necesitate istorică;.” Questions of Philosophy and Psychology, ianuarie-februarie 1897. Retipărit și în colecția „pe diverse teme”).

Des Menschen Thaten und Gedanken, wisst! Silici nicht wie Meeres blind bewegte Wellen. Die inn're AVelt, seiu Mikrokosmus, ist Der tiefe Schacbt, aus dem sie evng quellen. Sie sindnothwendig, wie des Baumes Frucht. Sic kann der Zufall gaukelnd uicht verwandeln, Ilab* ich des Mensclien Kern erst untersuclit, So weiss ici" auch sein Wollenuudsein Handeln.

Srffilier. Wallenstein's Tod, 2-er Aufz., 3-te Scene-

Mintea umană cunoaște tot ceea ce există sub condiția formală a legii cauzalității. Aceeași formă de cunoaștere este aplicabilă evenimentelor vieții umane, gândurilor, dorințelor și acțiunilor oamenilor. Cunoașterea legăturii cauzale care guvernează viața umană face posibilă prezicerea evenimentelor sale viitoare, la fel de exact pe cât este posibil în raport cu fenomenele lumii exterioare. „Se poate imagina”, spune Kapt, „că dacă ne-ar fi posibil să pătrundem în modul de gândire al unei persoane, cât de mult se manifestă atât în viața interioară, cât și în acțiunile exterioare, în așa măsură încât fiecare, chiar și cel mai mic impuls este cunoscut de el, precum și toate cauzele externe care acționează asupra lui, atunci puteți calcula comportamentul acestei persoane în viitor cu aceeași precizie ca o eclipsă de lună și de soare "(Kritik der praktischen (Jernunft. Pzd. Rosenkranz. Leipzig. 1838. P. 230) Deşi cu atât de exhaustiv Ipdi-

') Publicat în Cuvântul Nou, 1897, aprilie.

viața mentală a fiecărei ființe umane nu poate fi studiată (la fel cum, totuși, întreaga situație individuală și fiecare fapt fizic nu pot fi studiate)’), cu toate acestea, chiar și în prezent, departe de a fi strălucită, starea științei sociale, este deja posibile unele previziuni generale ale acțiunilor viitoare ale oamenilor. Un exemplu este prognoza creatorului filozofiei materialiste a istoriei cu privire la dezvoltarea viitoare a sistemului capitalist. Un exemplu mai modest, dar pe de altă parte, realizat zilnic sunt legile vieții sociale observate de statistică. Natura generală și sumară a cunoștințelor noastre despre regularitatea vieții umane nu ne zdruncină totuși convingerea într-o relație cauzală regulată și toate evenimentele individuale; astfel, privind flutura valurilor mării, nu avem nicio îndoială că fiecare val individual lovește malul în tranșeele mecanicii, deși putem determina regularitatea fiecărei lovituri.

Noțiunea unei regularități stricte în acțiunile umane, proclamată cu cea mai mare forță în timpurile moderne de Spinoza 2) și stabilită critic de Kant, intră în conflict cu acel sentiment imediat de libertate care trăiește în sufletul uman. Această contradicție, din punctul meu de vedere, aparent fictivă, servește drept sursă psihologică a construcțiilor teoretice corespunzătoare, trăsătură comună și unificatoare * l

*) Un astfel de studiu idealist este împiedicat de însăși structura aparatului nostru cognitiv; cunoașterea se realizează prin intermediul conceptelor, adică. prin omiterea obiectului, eliminarea proprietăților

sale individuale, aleatorii. Prin această falsitate, cunoașterea în general devine posibilă. < Die olt dadurch zìi erkennen, dass man alle Einzelgestal-tungcn, so wie sie sind, einzehi vorstellt, ist eine fùr den endlichen Menschen-geist prinzipiell unlüsbare Aufgube. Jcderl crsucli in dieser Richtung wiire geradezuwidersinnig, demi wic gross m ir aneli die Anzalil der Einzelgestaltungen annehmen mõgeii, die mit unseren λ orstellungen abzubildcn un* gelingen kiinnte es stiiiidc princizipilibare limbilimer, also einzelgestaltungen annehmen unseren λ orstellungen abzubildcn g-keit xon unerkannten Dingcn und Vorgiingcu gegenüber . und es diirftc untcr dieser Voraussetzung nienials xon eineni Fortschritt in der Erkcnntniss der Welt gesprochen werden. Wcr, de asemenea, untcr Erkcnnniss der Volt ein "irkliclies Abbili! der AVelt rcrstebt, der muss anf eine Wissenscliaft, die sicii der Erkennt-niss des Weltganzen aneli nur anniiliert, von vornehercin verzichteu" (Uickert. Die Grenzen der naturoisscnschal'tlicbcnBegriffsbildìnēzēnėnėsėnėnėsėnėsėnėsėnėsėnėsėnė). Vissenschaften- Erste Halite. ls')o. Pagină 34).

l) <41 Voi lua în considerare, spune Spinoza, „acțiunile și dorințele umane, ca și când ar fi vorba de linii, planuri și corpuri” (p. după traducerea lui Stern; Die Ethik, p. 151). În acest obiectivism al lui Spinoza, se dezvăluie recunoașterea strictei regularități a acțiunii umane, BHJ, vechea afinitate spirituală (congenialitatea) a spinozismului cu marxismul. Cuvintele citate ale lui Spinoza ar putea servi drept motto al obiectivismului lui Marx.

care este străduința cumva și cu orice preț de a apăra această libertate a acțiunii umane și, prin aceasta, de a scăpa de legea inexorabilă a cauzalității. Un exemplu grandios în acest sens - ca să spunem așa - evadare din legea cauzalității este oferit de sistemul filosofic al lui Kant, care, după ce a stabilit, parcă, dominația legii cauzalității în Critica rațiunii pure, el însuși. distruge (sau încearcă să distrugă) această dominație în Metafizica Moralei.și Critica Rațiunii Practice, declarând, în final, primatul rațiunii practice asupra teoretică.Schopenhauer urmează aceeași cale, plasând libertatea de cauzalitate în domeniul „voință” și caracter inteligibil, concept pe care îl împrumută de la Kant, declarând opoziția caracterului empiric și inteligibil la Kant prin cel mai mare triumf al rațiunii umane x). O analogie cu sistemul byte este cea mai recentă încercare a lui Stammler de a apăra, deși mediocră, libertatea împreună cu legea cauzalității. Alături de aceste încercări, realizate pe bază critică, apar o serie întreagă de încercări necritice: mă refer la așa-zisa sociologie subiectivă a diferitelor naționalități – rusă, franceză, americană. O trăsătură comună a tuturor acestor construcții este recunoașterea personalității și a idealurilor sale, așa cum ar fi, ca un factor independent și poros care produce istorie din sine și nu este rezultatul său inevitabil.

1) Ideea lui Kant despre primatul rațiunii practice asupra rațiunii teoretice, deși incorectă în sens filozofic, are o semnificație psihologică nu mai puțin profundă. Din punctul de vedere al genezei psihologice, asimilarea unei doctrine de vârf sau de altă, chiar pur

teoretică, depinde mult mai mult de psihologia omului și mai puțin de logica sa decât se crede de obicei. Pentru preferința acestei doctrine particulare față de toate celelalte învățături existente, o anumită predispoziție mentală joacă un rol imens - caracterul persoanei, poziția socială, simpatiile și antipatiile sale. În acest sens, înțelegerea materialistă a istoriei învață despre ea însăși că ea poate fi percepută doar de clasa muncitoare, datorită particularităților psihologiei sale de clasă (care, desigur, nu exclude deloc discutarea acestei doctrine într-un mod pur logic: facem această remarcă pentru cei care văd în din punctul nostru de vedere, scepticismul anticilor sofişti). Aceasta explică, de asemenea, faptul remarcat de Marx (v., Achtzelinte Brumaire") și Beltov că, în prezența antagonismului de clasă, anumite teorii sunt asimilate de o clasă, deoarece clasa ostilă are opinii opuse. — Învățătura lui Popeng are aceeași. credința în primatul valurilor asupra Odată cu acceptarea acestei învățături (în sensul ei psihologic), cea mai dificilă întrebare a înțelegerii materialiste a istoriei este rezolvată foarte convenabil: cum pot cele mai înalte produse ale activității mentale — știința și arta —. depind de relaţiile de producţie.Nu există loc.

(De fapt, nici o altă sociologie subiectivă nu s-a exprimat definitiv asupra chestiunii corelației dintre necesitate și libertate, deși toți se asociază cu Kant, așadar, postulează regularitatea acțiunilor umane. Punctul de vedere indicat însă, constituie esența spirituală a acestor învățături acceptate conștient sau inconștient de ele).

Concepția materialistă a istoriei a venit cel mai sever împotriva acestui cult al personalității, a acestei recunoașteri a libertății în domeniul necesității. Mândră pe bună dreptate de obiectivitatea sa inexorabilă, a propus o formulă pentru dezvoltarea naturală a societății umane și potrivit căreia această dezvoltare are loc, dacă nu contrar, pe lângă idealurile subiective; aspirațiile și acțiunile oamenilor, conform acestei doctrine, în anumite condiții, dau ceva direct opus, sau în orice caz altul decât ceea ce se aștepta oamenii, la fel ca în filosofia istorică a lui Lev Tolstoi (în Război și pace), calculele de fiecare persoană individuală nu duc deloc la scopul propus. Chiar și nașterea idealurilor, emoțiilor, ideilor bine-cunoscute, înțelegerea materialistă a istoriei, a pus-o în limitele regularității, prezicând, de exemplu, nașterea unor aspirații binecunoscute și a emoțiilor corespunzătoare în rândul reprezentanților clasei muncitoare. (cel puțin purtători individuali ai acestor idealuri și au postulat „libertatea fără lege”). Aplicarea universală a ideii de regularitate în domeniul care s-a luptat cu această cea mai mare idee a epocii noastre pentru cel mai mult timp (și încă se luptă acum]') este esența spirituală a realismului social-matematic. Împărtășindu-mi punctul de vedere al filosofiei critice, Struve își conduce argumentația critic, încercând să demonstreze că înțelegerea materialistă a istoriei merge prea departe în răspândirea conceptului de regularitate și că am ratat limita potrivită.

Consider că este necesar să menționez în prealabil că critica plină de spirit a lui Struve și propria sa construcție, fără îndoială originală,

1) Quetelet și școala sa, simțind, ca să spunem așa, destul de palpabil regularitatea acțiunilor umane, au încercat totuși să se sustragă de la recunoașterea deplină a acestei idei, postulând liberul arbitru într-o serie de cauze aleatorii, își exercită influența perturbatoare asupra statisticii. serie. Această construcție, deși evident insuportabilă, arată, totuși, cât de ferm se menține această îndrăgită idee a liberului arbitru.

m-au obligat să-mi schimb punctul de vedere, exprimat în articolul „Despre regularitatea fenomenelor sociale * (Probleme de filosofie și psihologie, noiembrie-decembrie 1896) (pentru că, însă, disputa noastră nu se bazează pe neînțelegeri: există destul de puncte semnificative asupra cărora Struve și cu mine de fapt, prin dezacord, și îmi pare foarte rău dacă motivul neînțelegerii a fost lipsa de claritate și concizia excesivă a expunerii mele).

Principala antiteză de la care pleacă Struve este aceasta: „Înțelegerea materialistă... a istoriei este o încercare grandioasă de a introduce istoria omenirii în sistemul experienței științifice, al cărui concept formal principal este necesitatea sau regularitatea în sensul de cauzalitate strictă. Dar, în același timp, istoria este făcută de oameni care se străduiesc să-și atingă scopurile, acționând în numele idealurilor lor. Este posibil să se stabilească obiective și să depună eforturi pentru implementarea lor numai cu conștiința libertății cuiva. Pe de altă parte, cunoașterea și înțelegerea științifică a fenomenelor este de conceput numai sub îndrumarea ideii de necesitate, care contrazice direct ideea de libertate* (120). Lăsăm deoparte pentru moment conceptul de libertate, care poate avea multe semnificații și încă așteaptă explicația lui. Să ne oprim asupra primei jumătăți a antitezei, asupra opoziției scopurilor și idealurilor de la o parte la alta a necesității. Este greu să fii convins că aici nu există o opoziție logică directă. Scopurile și idealurile, care în conștiința umană sunt pur și simplu motive, oferă ca atare doar un tip special de cauzalitate — psihologică. Conceptul de specie nu se opune celui generic; există o diferență între ele, dar nu opusul. Astfel, această formulare a întrebării este incorectă.

Dar aceasta este doar o parte a problemei. Celălalt a fost deja notat de mine în analiza mea a doctrinei teleologice a lui Stammler. Atât Stammler, cât și Struve își imaginează în mod eronat istoria ca fiind epuizată de un moment prezent, adică tocmai un astfel de moment care aparține nu numai științei, ci și vieții. Stabilirea obiectivelor este însoțită de un sentiment de libertate doar pentru momentul prezent. Între timp, înțelegerea materialistă a istoriei este, după cum remarcă pe bună dreptate Struve, o încercare de a introduce istoria omenirii în sistemul experienței științifice. Aplicarea categoriei de cauzalitate la istoria omenirii nu întâlnește deloc acele dificultăți — reale sau imaginare — care

cu care este însoțit în aplicarea la viața reală. Prin urmare, și aici, antiteza cauzalității și idealurilor și scopurilor, libertatea și necesitatea, făcută de Struve pentru istorie, va veni de folos. Ar trebui făcut doar pentru momentul prezent.

Deci, formulând tocmai conținutul posibil al gândirii lui Stammler și Struve, este supusă discuției următoarea întrebare: cum se împacă conștiința necesității și sentimentul libertății în viața prezentă a subiectului și în planurile sale de viitor, în stabilirea obiectivelor și idealurilor? Struve vede în această contradicţie nu una logică, ci una epistemologică, care nu poate fi eliminată, „dacă judecata-pai este condusă într-un mod strict critic, adică. dacă sensul conceptelor nu se schimbă în cursul raționamentului” (121). Să vedem cum folosește Struve această metodă științifică deosebită, al cărui drept de cetățenie îl justifică pentru epistemologie, iar eu, din păcate, nu pot recunoaște nicio știință. Dar mai întâi, câteva cuvinte despre propria critică a lui Struve la adresa învățăturii lui Stammler. El îmi recomandă să fac o încercare rapidă, dar corectă și nu milostivă, și anume, să mă despart de idealismul social cu doar două citate din „Introducerea în metafizica moralei”. " dacă învățătura lui Stammler este construită în „spiritul lui Kant". Învățătura lui Stammler este construită în spiritul lui Kant, acest lucru este absolut incontestabil, dar este de asemenea incontestabil faptul că conceptul lui Stammler despre libertate diferă semnificativ de cel al lui Kite: libertatea kantiană se referă la o lume supraexperimentală, inteligibilă, Stammler încearcă – cu succes sau fără succes – să introducă libertatea în lume. Prin urmare, cuvintele lui Kant despre libertate nu au o semnificație anihilatoare directă pentru sistemul lui Stammler, iar Struve însuși nu se oprește la aceasta, supunând obligația obiectivă unei obligații speciale. analiză. Deși sunt în același punct de vedere al monismului epistemologic ca și Struve, totuși, nu consider că este posibil să propun niciun alt criteriu formal de obiectivitate, cu excepția obligativității generale („bedeutet die objective tiiiltigkoit des Erfahrungsurtheils nichts anderos ais die nothwendige). Allgemeingrtltigkeit desselben". Kant. Prolegomena, ed. Schulz, pp. 77-8). Acele consideraţii referitoare la forţa ideilor, pe care Struve le dă, cu privire la geneza psihologică a conceptului de realitate, nu pot da un criteriu formal de obiectivitate, deoarece acest concept nu este stabilit de individ, de conștiința socială). Dar tot nu spune nimic împotriva lentilei-

*) Consider că aici se poate sustrage, la fel ca p.

a suporta obligația este caracterizarea ei, pe care Simmel o dă, pentru că nici punctul de vedere al lui Stammler nu recunoaște aceeași obiectivitate în spatele obligației ca și în spatele ființei. Stammler să ridice telosul la gradul de condiție a cunoașterii, o modalitate de a coordona reprezentările, asemănătoare legii de principiu, dar nu identică cu aceasta.

Totuși, multe drumuri duc la Roma și în moduri diferite ajungem cu Struve la aceeași concluzie, la negarea legii telosului, a datoriei obiective. Dar ne deosebim asupra punctului pe care îl consider singurul decisiv în ceea ce privește posibilitatea unei a doua condiții a cunoașterii alături de legea cauzalității, referitoare la legea voinței. Acest punct este chestiunea unității conștiinței transcendentale. Struve recunoaște unitatea experienței, negând unitatea conștiinței pure sau transcendentale, pe care se bazează unitatea experienței, după Kant. Dar dacă această unitate a eului pur este eliminată, pe ce se bazează atunci unitatea experienței și cum se poate dovedi imposibilitatea a două tipuri de cunoaștere experiențială (sau, pentru a folosi termenul imprecis și non-filosofic al lui Stammler, „înțelegere”- Eiiisiclit), a cărei posibilitate demonstrează Stammler*? „Nici o cunoaștere nu își poate găsi un loc în noi”, spune Kant, „nicio legătură (Verknüpfung) și unitate între părțile sale separate (unter einander) fără acea unitate a conștiinței care precede toate vederile date și numai în raport cu care orice reprezentare este posibilă.despre obiecte (Kritik der reinen Vernunft, ed. Kerbach, p. L2 L) „Aceeași unitate a apercepției creează din toate fenomenele posibile care nu pot fi întâlnite decât unul lângă altul. în experiență, legătura tuturor acestor reprezentări pe baza săpăturilor... Astfel, conștiința inițială și necesară a identității provine din fundamentarea opiniilor cuiva asupra relației dintre epistemologie și psihologie. Voi observa doar că, din punctul meu de vedere , epistemologia are o prioritate logică indiscutabilă față de psihologie și alte științe. Prin urmare, orice trausceusus pentru rezolvarea întrebărilor geeseologice din domeniul psihologiei, îl consider ilegal. Struve este surprins că Simmel, dintr-un motiv oarecare, nu folosește propria sa datorie caracteristică epistemologică pentru a-l respinge pe Stammler. Da, pentru că pentru Simmel (și Struve citează acest loc) „în teorie, doar acea cunoaștere este considerată a fi obiectivă pompă, ceea ce este recunoscut ca adevărat de întregul ansamblu de subiecți, sau așa, a căror recunoaștere ca adevărată, cel puțin, este așteptată sau cerută - și din punct de vedere epistemologic, nu există alt criteriu pentru domeniul adevărului”. Și mai energic aceeași idee este exprimată la p. 151: „dasjeuige obiectiv Wahrbeit ist, was Wabr-beit fur die Gattung ist, în Gegeiisatz zu der Vorstellung des einzeluen Subjects” (Eùileitung in d. Could. 151. de asemenea p. 3).).

al propriului eu (seiiier Selbst) este, împreună cu acesta, conștiința unității la fel de necesare a sintezei tuturor fenomenelor prin intermediul conceptelor (Begriffeii noastre"); <u etc. vezi în general pp. 118-123)

În cuvintele citate, Kant elimină cu siguranță posibilitatea de a afirma că „unitatea experienței nu este identică cu unitatea conștiinței transcendentale.” Dimpotrivă, această ultimă unitate este condiția de bază și necesară pentru unitatea experienței. II Nu înțeleg cum Struve, urmând această teorie, consideră posibilă efectuarea unei astfel de operații asupra ei.

Struve mă indică însă spre „antiteticele rațiunii pure”, spre antinomiile ei, nu ca dovadă a posibilității contradicțiilor în rațiunea pură, pe care ar fi complet inutil să o negăm după critica lui Kant, ci ca dovadă a posibilității a două ireconciliabile. puncte de vedere sau două direcții ale conștiinței.rațiunea pură departe de a presupune două direcții ale conștiinței (sau, mai bine, dar numărul de antinomii, trei, sau – postulând pentru fiecare teză și antiteză după direcția conștiinței – chiar șase), dar cu siguranță necesită o unitate a conștiinței, datorită căreia aceste contradicții, ca atare, și Mi se pare că Kant este cel care admite, se dovedește, mi se pare, că este Kant. Rațiunea, după Kant, este judecătorul suprem, ascultând părțile în litigiu, trimițându-le interesele și hotărând verdictul definitiv Nu numai că nu am pierdut din vedere faptul existenței antinomiilor, dimpotrivă, am văzut în ea o dovadă în plus a corectitudinii punctul meu de vedere, iar acum nu sunt puțin surprins când întâlnesc o referire la acest fapt ca o dovadă a incorecității sale. Nu vorbeam despre absența contradicțiilor în rațiunea pură, ci despre imposibilitatea într-o singură conștiință a două direcții contradictorii, două puncte de vedere care se exclud reciproc. În asta îl urmăresc complet pe Kant. Struve greșește când spune că teoria

') cf. Formularea excelentă a lui Natorp (Eiuleitung in die Psychologie, 107-8): iiicht das Bewusstseiñ so schlechthin. sondera die Einheit des Bewusstseins ist es, nelche in der Einheit des Gesetzes <lie Einheit des Gegenstandes constituiri". În „Grnndlinien zur Théorie der Willensbildung * Natorp. din nefericire se abate spre „Critica Rațiunii Practice” și, postulând două direcții ale conștiinței, stabilește primatul celei de-a doua direcții – voința asupra rațiunii.

Stammler despre cele două direcții ale conștiinței (în .ttip/b ale experienței – acesta este punctul de vedere al lui Stammler) în gândirea sa principală este, fără îndoială, prezent la Kant. Ar fi ciudat să presupunem o asemenea contradicție la Kant și, de fapt, nu există nici una la Kant. Când „este imposibil să găsești altceva în domeniul curiei”, așa cum scria Schiller în celebra sa epigramă, Kang se retrage în tărâmul lucrului în sine și postulează posibilitatea cunoașterii supraexperiențiale, fără ajutorul acelor categorii cognitive, al cărui principiu unificator principal este unitatea conștiinței pure.Se poate urmări sau nu pe Kant în acest transcens, dar trebuie să admitem că Kant nu stabilește prin aceasta două direcții ale conștiinței în lumea experienței.Stammler nu urmărește-l pe Kant.

Struve stabilește: „În transceptealia, există întotdeauna o idee ireconciliabilă: libertatea și necesitatea, corespondența celor două direcții ale conștiinței: cunoașterea și scuza.” Străduiește-te, Struve devine nu din punctul de vedere al lui Kant, ci al unui paier, și merge destul de mult dincolo, deși nu ajunge la toate concluziile sale, negând regularitatea obiectivă a voinței.

De fapt, vorbeam doar despre cunoaștere sau, mai puțin precis, despre înțelegere. Conștiința transcendentală este Erkenntnissub-jckt, ca să spunem așa, doar o latură (nu o direcție!) a întregii conștiințe

psihologice sau a vieții umane. Viața de viață nu este epuizată de această parte: are atât sentiment, cât și voință (desigur, aceste expresii conturează doar aproximativ zona dorințelor și emoțiilor). Prin urmare, este eronat să ne imaginăm că viața mentală poate fi redusă la Cunoaștere și exprimată în categoriile de cunoaștere. Între timp, tocmai asta vrea să facă Struve când vorbește despre „ideile” de necesitate și libertate, corespunzătoare cunoașterii și voinței. Libertatea, în sensul în care Struve o ia aici, este o categorie cognitivă, epistemologică. un antecedent, cauza necauzată. În acest sens, după Kant, cauza liberă a lumii este acea cauză care începe

') Nu se poate vorbi de două direcții egale ale conștiinței la Kant, deoarece, așa cum am observat deja, ele nu sunt deloc egale în el: Kant postulează primatul rațiunii practice asupra teoretică. Și acesta a fost rezultatul geniului unui gânditor, mare chiar și în eroare.

pyii seria de la sine si de la sine nu este conditionata de nici o alta cauza1). O astfel de cauză este de necunoscut; se află în afara experienței. Conceptul de cauză liberă, în acest sens, este un concept negativ. Cu toate acestea, dacă majoritatea conceptelor noastre negative sunt extrem de nedefinite în conținut și extrem de extinse în domeniul de aplicare: nu negru, nu alb, nu Pwan, nu-I etc., atunci conceptul de cauză liberă este complet golit de conținut. Dacă o aplicăm la voința-vector-număr, așa cum este de obicei și, după părerea mea, aplicată complet eronat, atunci și aici acest concept se va dovedi a fi nu mai puțin lipsit de conținut. „Unding” sau „niclitiger Bcgrifï”, cum îl numește Kant 2). Singura modalitate de a umple acest concept cu conținut este de a atribui regularitatea libertății, ceea ce face Kant. Dar această operațiune este complet arbitrară, pentru care logica nu o autoriza. El are o atitudine negativă față de ea și de Struve, urmându-l pe Schelling, proclamând „nelegiuirea” libertății. 3) Dar Struve subliniază că această idee de libertate este un fapt al conștiinței directe de sine, un fapt al experienței interioare. conștiința noastră nu există și nu poate fi. După cum a arătat excelent Schopenhausr4, viața psihică este supusă legii motivației, adică legii cauzalității (Causalitiit von innen gc-sehen). , i.e. fără cauza doar ultimul scop. Acest ultim scop, în opinia sa, nu este liber doar din punctul de vedere al primului, adică. cunoscând conștiința, p este liber din punctul de vedere al conștiinței celui care dorește. Afirm că acest ultim scop apare și pentru noi doar sub forma legii cauzalității. Să luăm cel mai simplu caz: vreau să mănânc. Mecanismul oportunității „se adaptează acestui din urmă și, din punctul de vedere al lui Struve, scop liber. Dar tocmai această rațiune liberă, acest motiv redus la esența sa fiziologică cea mai simplă și goală, mi se pare exact același, independent de testamentul meu

') Kritik "1er reinen Vemunft, 428-9 (după Kerbach).

2) S-urile. Gmndlegung zur Mctapbysik der Sitten, p. 78 și urm. (Ed. de Rosencrantz. .Iepipspg. 1838). De asemenea Kritik der praktischeii Vemunft, p. 224-5. (Schultz).

3)   Nu consider posibil, la fel ca Struve, să evaluez învăţăturile lui Schelling şi Hegel despre libertate şi necesitate fără legătură cu sistemul lor metafizic general.

') Vezi <0 liberul arbitru". Există și o traducere rusă, deși nu pe deplin satisfăcătoare, a lui Cherngovets. De asemenea, „La a patra rădăcină a legii rațiunii suficiente”.

cauza, ca orice altă cauză a lumii exterioare. Trebuie să țin cont de acest motiv și să îmi adaptez acțiunile la el într-un anumit fel.

Să luăm o funcție mentală mai complexă și mai înaltă, să presupunem setea de cunoaștere, de dragul căreia sunt îndeplinite toate isprăvile „martirilor științei”. același lucru se poate spune despre cea mai înaltă manifestare a vieții și activității umane – lupta pentru idealuri sociale, pentru un viitor mai bun: iar această activitate este evocată cu forța de vocea unui sentiment moral jignit de răul existent, iar această voce este cunoscută. pentru noi nu ca un scop liber, ci ca ceva, dacă nu extern, atunci este obligatoriu în interior. Spre deosebire de Struve, aș spune că tocmai în ceea ce privește ultimele scopuri, ultimele motive ale activității cuiva, înrădăcinate în cele mai profunde și fundamentale proprietăți ale sufletului, omul se simte cel mai puțin liber. Sentimentele cele mai dragi și scopurile cele mai prețuite, pe de o parte, și pasiunile cele mai puternice și profunde, pe de altă parte, sunt recunoscute de o persoană ca forțe, uneori străine și chiar ostile conștiinței sale, dar invincibile și inevitabile. Această idee mi se pare a fi esența cea mai profundă a învățăturii lui Spinoza despre afectele și dramele lui Shakespeare, pe care Kuno Fischer îl consideră pe bună dreptate Spinoza poeziei. Dar odată ce acest ultim scop crește înaintea unei persoane din sentimentul său interior, el are o libertate relativă de a alege diferite moduri de a-l atinge (în sensul în care Schonsingauer înțelege această libertate, adică în sensul deliberării sau al libertății de constrângere directă de către obiecte, acţionând conform voinţei sale, ca motive).

Formulând cele spuse până acum, propun următoarea propoziție: greșeala lui Struve, în ochii mei, constă în faptul că el impune voinței, o capacitate mentală diferită de cunoaștere, categoria cunoașterii și anume cea epistemologică. conceptul de libertate.Dacă liberul arbitru în sens epistemologic nu poate fi apărat nici din punctul de vedere al cunoașterii și experienței, care exclude hazardul absolut, la care se reduce conceptul de liberimi arbitrium indiffe-rentiae, nici din punct de vedere. a valurilor, care nu este cunoaștere și deci nu poate opera cu categorii epistemologice, atunci, evident, conceptul de libertate umană, sau, ceea ce este la fel, libertatea umană.

voința eternă, este un concept exclusiv psihologic. Ce înseamnă libertatea psihologică?

Am spus deja în articolul „Despre legea fenomenelor sociale” că cunoașterea legilor acțiunilor umane – viața reală a subiectului – este posibilă numai prin abstracție de la persoana vie și simțitoare însuși.Diferenta dintre legile propria noastră viață și legile acestei lumi) este că ultimul pe care îl punem doar, raportându-ne la ea, ca să spunem așa, doar epistemologic, primul pe care îl experimentăm și, în măsura în care trăim, adică suntem agitați de diverse sentimente, stabilite. noi înșine scopurile cunoscute, nu recunoaștem regularitatea obiectivă a evenimentelor externe: pentru aceasta trebuie să renunțăm la inevitabilul antropocentrism care este caracteristic unei persoane vii și să ne plasăm mental în lanțul cauzal al mecanicii lumii. Un exemplu de eclipsă de lună , în utilizarea pe care o face Stammler, adică în aplicarea psihologiei umane și, destul de fără succes, deci Cum echivalează Pampus această regularitate experimentată și cunoscută a acțiunilor umane cu regularitatea lumii exterioare, pe care o cunoaștem doar? (Dar același exemplu este, fără îndoială, excelent pentru caracterizarea epistemologică a regularității, și în acest sens îl ia Kapt. Folosirea sau, mai bine zis, abuzul de către Stammler se bazează pe identificarea sa a cunoașterii și a vieții, după cum notează pe bună dreptate Struve).

Experimentând anumite stări, a căror necesitate o persoană o înțelege perfect, o persoană nu încetează să considere aceste stări ca manifestări ale propriului sine, care este alcătuit din suma unor astfel de experiențe, ci încetează în acest sens să se opună propriului sine. . ca o cauză autonomă a cauzalității lumii exterioare, o regularitate moartă a lumii exterioare a acelei „gepragter Form die lebenel sichentwickelt”. Inexactitatea punerii întrebării la Stammler și Struve, precum și la alți teoreticieni ai liberului arbitru, constă în faptul că această regularitate a acțiunilor noastre, care constă pur și simplu în succesiunea lor, apariția succesivă a uneia după altele, se ridică în o lege de fier, forţată

Struve are, desigur, dreptate în a sublinia că încălcarea legii în sens natural a apărut inițial din noțiunea de drept în sens juridic. Dar nu am vrut să vorbesc despre geneza inițială a acestui concept, ci am vrut să notez doar particularitățile înțelegerii regularității în timpurile moderne și cauzele lor.

dispe. altfel constrângând ego-ul nostru să acționeze în acest fel și nu altfel, și împotriva acestei constrângeri ei construiesc libertatea epistemologică și teleologică. Dacă, totuși, înțelegem regularitatea ca o secvență necesară de pompe experimentate de stări mentale, atunci „truismul” capătă forță deplină: legea acțiunilor umane nu spune ce va ieși din acțiunile noastre, ci din acțiunile noastre . Cu alte cuvinte, regularitatea obiectivă a acțiunilor noastre nu are nimic de-a face cu modul în care ne imaginăm acțiunile: libere sau nu libere. Din punctul de vedere al necesității lumii, atât inspirația eroică în numele idealului, cât și admirația pasivă pentru teoriile determinismului unora Paul Astier (în „Dissipul” lui P. Bourget) sunt la fel de naturale. Viața psihică este condiționată de toate forțele psihice ale unei persoane date, printre care facultatea cognitivă este doar una

dintre multe. Oferă unul dintre motivele acțiunii, dar alte motive sunt sugerate de alte aspecte ale vieții lui D)șev.

Prin urmare, nu vom ieși din cercul vicios dacă aplicăm în acest fel conceptul de regularitate vieții mentale. Din câte se știe, aici nu este loc pentru nicio libertate: totul este necesar. În măsura în care oua este experimentată, nu este loc aici pentru nicio categorie epistemologică, nici nevoia de libertate ') -).

Conceptul de libertate psihologică este un concept complet condiționat și relativ. „Libertatea trebuie să fie întotdeauna libertatea de ceva; dacă mă numesc liber, mă refer întotdeauna la constrângerea la care fie am fost supus, fie ar fi putut fi supus. Dacă libertatea nu este concepută ca opus unei posibile non-libertate (Gebundeiiheit), ea nu are deloc sens

*) Prin urmare, Struve încearcă în zadar să-mi doboare asupra capului critica la adresa libertății relative a lui Kant. Am ani de libertate în sensul hiosologic, există o singură necesitate. Libertatea psihologică nu este libertate în sensul kantian, este doar o anumită stare de spirit. În acest sens, libertatea psihologică nu este libertate în sens epistemologic, ci pură necesitate.

Struve crede în mod eronat că îl repet pe Engels, pe care chiar l-aș cita într-un asemenea caz și al cărui punct de vedere metafizic îmi este complet străin. Când am spus că se poate acționa cu succes atunci când ești sigur de asta, am vrut să resping tocmai faptul psihologic — dacă îți place, să spun vulgaritate psihologică, dar nu să reînvie propoziția metafizică că „libertatea este o necesitate pozitivă”.

Simmel dedică capitolul 6 din volumul II diverselor concepte de libertate). Nu mă refer aici să ating toate tipurile și nuanțe de libertate psihologică, resp. nelibertate. Dar o specie pe care nu o pot atinge. Înțeleg acel tip de lipsă de libertate atunci când o necesitate exterioară, înțeleasă sau chiar trăită de o persoană, se dezvoltă așa cum și-ar dori persoana și pe măsură ce îi contrazice sentimentele, gândurile, dorințele. Rezultatul este fie acea stare de depresie, pasivă, care este caracteristică fatalismului, fie o stare de spirit zguduitoare, o lipsă de dorință de a se împacă cu această necesitate. II este remarcabil că o astfel de relaţie a omului cu necesitatea exterioară este posibilă, dar numai atunci când se stabilesc scopuri şi idealuri, nu numai când se priveşte viitorul, ci uneori când se priveşte trecutul. Această trăsătură a primit o expresie strălucitoare în celebrul capitol „Rebeliune” din romanul „Frații Karamazov”, unde Ivan Karamazov nu vrea să se împace cu atrocitățile comise în întunericul secolelor, chiar dacă rezultatul este un viitor mai bun: „Nu îl accept pe Dumnezeu, dar lumea lui nu o accept.” Acesta este cu adevărat 0unin<>, o răzvrătire a individului împotriva ordinii mondiale, a regularității obiective a lucrurilor, în numele faptului că această ordine. nu corespunde idealurilor unei personalități diferite. Și această situație dramatică nu poate fi rezolvată sau eliminată prin considerații epistemologice: ea poate fi doar experimentată, adică

rezolvată psihologic prin intermediul uneia sau alteia ajustări a lpciostp psihice la ordinea mondială.) ...

Am ajuns acum la problema cea mai centrală: cum să reconciliăm stabilirea scopurilor și idealurilor cu conștiința necesității a tot ceea ce există. Pentru a rezolva această problemă și pentru a reconcilia două direcții conflictuale ale conștiinței într-un singur subiect, Struve apelează la domeniul psihologiei și folosește propria sa metodă de substituție a conceptelor. Și anume, până acum aria de libertate a lui Struve s-a limitat doar la stabilirea liberă a ultimului scop, deci, o sferă pur obiectivă. Dar apoi extinde această zonă la lumea exterioară, postulând în cercul negru al necesității o pată albă care voința și activitatea liberă pot

') cf. un pasaj sau o scrisoare similară a lui Georg Büchner către mireasa sa, citată de domnul Belgovish la pp. 161-162.

Vopsea pentru intestine la discreția dvs. Astfel, deja lumea exterioară este cunoscută sub categoriile de libertate și necesitate. Pe o astfel de transcensiis, Struve nu are dreptul la niciunul dintre argumentele sale anterioare. Anterior, era vorba doar de libertate în stabilirea ultimului scop, dar aici deja este vorba despre libertatea concurente cu necesitatea în lumea cunoașterii empirice. Între timp, categoria libertății, așa cum a arătat Kapt, este inaplicabilă în lumea experienței, în condițiile cunoașterii sub forma spațiului și timpului. Struve îmbină astfel cunoștințele experimentale și supraexperimentale, crezând că fuziunea acestor contradicții epistemologice are loc în domeniul psihologiei. Această referire nu spune nimic, deoarece contradicțiile – epistemologice (experiență și inexperință/nu psihologică) stau, în ciuda acestui fapt, în ascuțimea lor tăietoare. o extind în lumea exterioară din domeniul subiectiv. Chiar dacă recunoaștem „libertatea”. " a voinței ca direcție a conștiinței, aceasta nu va afecta necesitatea care domnește în lumea exterioară. Prin urmare, "cercul" lui Struve apare destul de neașteptat. Gândul care stă la baza acestei comparații pe care nu îl cunoaștem și nu îl vom cunoaște niciodată cu exactitate. a viitorului, este complet insuficientă pentru a da loc categoriei de libertate.De asemenea, știm puțin despre multe fenomene ale lumii fizice și totuși nu postulăm pentru nmh libertate sau lipsă de cauză, deși, desigur, fantezia poate picta peste acestea. locurile albe în cercul negru al fenomenelor fizice după bunul plac.Dacă cunoașterea noastră insuficientă a fenomenelor viitoare este incapabilă aici să justifice aplicarea categoriei libertății, atunci de ce aceasta din urmă s-a aplicat acțiunilor umane viitoare insuficient cunoscute? Chiar și Stammler declară că „libertatea în execuție nu există” și limitează aplicarea ei la sfera stabilirii subiective a scopurilor. Struve îl urmează pe Stammler în prima jumătate a articolului său, dar face un transceiisus nemotivat în tărâmul lumii exterioare. in secunda.

De asemenea, este neadevărat că, pe baza insuficienței cunoștințelor noastre, „cercul” ar putea fi împărțit în părți, dintre care una este înnegrită, iar cealaltă nu este înnegrită. După proprietatea de bază a

gândirii noastre, care este purtată doar prin concepte, adică o cunoaștere detaliată a necesității fenomenelor viitoare este deloc imposibilă pentru noi (la fel de precis, totuși, cum este de neatins în ceea ce privește fenomenele trecute).

cercul ar trebui pictat peste, nair., cu gri. Dar chiar dacă acceptăm opinia lui Struve că vocațiile noastre sunt distribuite inegal în diferite părți ale viitorului și că, prin urmare, cercul trebuie pictat pe parțial negru și parțial alb, acest lucru nu ne-ar elibera de regula inexorabilă a legii cauzalității. De fapt, activitatea noastră în prezent, în măsura în care vrea să țină seama de realitate, este determinată inevitabil de necesitate. Realizarea ultimului scop, adică este prevăzută științific în același mod. un ideal care ghidează activitatea (mă refer la un ideal foarte definit). Aceasta înseamnă că ar trebui să ne confruntăm cu necesitatea atât la începutul cât și la sfârșitul cercului. Partea sa nedesenată nu ar fi segmentul care se află mai aproape de noi, ci mijlocul său, separat de noi printr-un segment negru; pe latura opusă, această dungă albă ar fi delimitată și de un segment negru, corespunzător necesității apariției acestui ideal. Dună albă din mijloc, corespunzătoare libertății, ar fi practic inutilă pentru trecere *).

Din punctul meu de vedere, toată această construcție obscure, precum și acele subpuncturi epistemologice pe care domnul Struve le construiește pentru această construcție, sunt cu totul de prisos. Idealul în cauză nu este, fără îndoială, dat de știință, deși apare într-un anumit costum științific. Din partea sa, ca să spunem așa, emoțională, este, așa cum am spus, un sentiment de indignare față de răul existent sau, mai larg, un sentiment de nemulțumire față de realitate. Se pare că acest ultim sentiment este trăsătura principală și ineradicabilă a psihologiei umane, care este garanția progresului nesfârșit al omenirii. Conținutul idealului, ordinea ideilor corespunzătoare acestui sentiment, este în întregime împrumutat din mediu și este fie o prelungire a aspectelor sale pozitive, fie o negație a laturilor sale nedorite; ambele sunt mai mult sau mai puțin modificate și adăugate la unele

') Dacă iei punctul de vedere al lui Struve, atunci locul pe care ea îl atribuie libertății este prea mare. şi prea puţin în prestaţia va-vet Fphe: „man muss nicht nur kiimpfen, sondera auch siegeu wollenn. Căci, pe de o parte, nu există nimic de „dorit” pentru victorie: este garantată, deoarece necesitatea ei a fost calculată științific. Și pe de altă parte, dacă pata albă a cercului rămâne neînnegrită de activitatea oamenilor - din punctul de vedere al „libertății”, cine poate garanta că va fi înnegrită? - atunci realizarea idealului devine imposibilă, întrucât nu este în voința fiecărei persoane individuale să dirijeze activitățile altora. Pe ambele părți, libertatea se dovedește a fi inutilă și de prisos.

întregul după pndivualitatea fiecărui subiect. Astfel, această modificare este o chestiune individuală și cred că este greu de găsit chiar și două persoane, chiar aparținând aceluiași partid, ale căror idealuri au coincis complet între ele, deși, fără îndoială, nu sunt asemănătoare în trăsăturile lor principale. Această latură emoțională și intelectuală a celor mai bune aspirații ale noastre pentru viitor este destul de înțeleasă în originea ei cauzală pentru toată lumea și cu cât mai de înțeles, cu atât mediul social din jur este mai opresiv. Următorul fapt nu este mai puțin clar. Visele unui viitor mai bun au fost și vor fi întotdeauna cu o persoană, localizate fie în cer, fie pe pământ. Dar oamenii nu au avut întotdeauna nevoie să-și demonstreze științific fezabilitatea sau chiar necesitatea implementării. Acesta este un fenomen al timpurilor moderne și este, de asemenea, de înțeles în originea sa cauzală. Simțind nevoia să dovedesc fezabilitatea aspirațiilor mele, apelez la păianjen; Mă întorc către ea, simțind nevoia să-mi reglez activitatea, să o aduc în armonie cu legile lumii exterioare. Indicațiile științifice pentru activitate intră, ca unul dintre motive ~ (și în orice caz fără a fi singurul), în conștiința psihologică și se combină aici cu alte motive, determinând colectiv activitatea acestei persoane. Produsele funcției cognitive a spiritului uman intră astfel în legătură cu produsele altor funcții necognitive și sunt împletite între ele, creând în ansamblu ceea ce se numește viață și activitate. Această împletire bizară a epistemologiei și epistemologiei, care are un loc în psihologia fiecărei persoane, a fost construită de Struve ca o relație de libertate și necesitate. Această combinație servește drept expresie a faptului de bază că viața umană nu este epuizată de cunoaștere și doar uitarea acestui fapt ar putea provoca o încercare de epuizare a vieții cu categoriile de cunoaștere.

Și în ce relație logică cu idealul se află înțelegerea materialistă a istoriei? Nu în niciuna! Înțelegerea materialistă a istoriei este o doctrină științifică, care, în consecință, se ocupă exclusiv de cunoașterea sau înțelegerea anumitor relații de viață. Dacă din ea se trag concluzii practice în favoarea anumitor idealuri, atunci ne putem imagina cu ușurință că poate fi exploatat în beneficiul unor interese și scopuri deloc ideale. Dar înțelegerea materialistă a istoriei, ca doctrină științifică, ar trebui să ne explice pnas

ei înșiși, pentru a explica necesitatea acelor interese și sentimente care ne determină să stabilim aceste sau alte idealuri. II, dar face asta: explică apariția unor interese și idealuri opuse în societatea umană și prezice creșterea lor în viitor. Filosofia materialistă a istoriei explică, de asemenea, apariția cauzală a ei însăși ca un anumit mod de a înțelege viața socială, caută să explice întregul curs al vieții noastre, schimbarea viziunilor asupra lumii, sentimentelor, intereselor, într-un cuvânt, își pune sarcinile unui astfel de lăţime incitantă că în acest sens este esenţa unei doctrine universale.

Dar interesele sau sentimentele explicate sau înțelese în originea lor cauzală sunt trăite de o persoană ca atare, complet independent de această explicație, la fel cum sentimentul de durere fizică, chiar dacă cauzele sale au fost înțelese și chiar prevăzute dinainte, este totuși trăit ca un durere vie, care din această înțelegere nu este sub nicio formă slăbită sau distrusă. Prin urmare, ironia unei petreceri care visează să obțină în mod conștient o eclipsă de Lună este ridicolă și nu este nimic de care să vă temeți că înțelegerea necesității a tot ceea ce există va ucide setea de activitate sau că știința va înghiți viața care a dat. nașterea acestuia.

Deci, păianjenul și viața nu sunt identice și nici opuse: sunt diferite. Dar tocmai pentru că sunt diferite, și nu opuse, sunt identice, iar combinația lor fructuoasă este posibilă. Lăsați știința să dea cât mai mult posibil pentru viață și lăsați viața să se ghideze după indicațiile experienței științifice. Drumul spinos pe care îl urmează omenirea către un viitor mai bun, acesta va fi scurtat și facilitat!

б) Economie și drept ')·

L

În devenirea, intitulată „economie și drept”, cititorul rus este pe, nu este probabil să întâlnească științificul „activitatea reciprocă” a acestor doi în același timp. viziunea socială generală a autorului: dacă ultimul unul este „materialist economic”, atunci primul loc va fi acordat economiei: dacă este avocat, dreptului; dacă autorul este înclinat să evite opiniile extreme, atunci legea și economia vor fi factori de influență egală.

O astfel de concepție a relației de interdependență a diferiților factori ai vieții sociale are loc nu numai în cazul economiei și al dreptului, ci și în toate celelalte două, trei și chiar mai arbitrar aspecte ale vieții sociale: drept și moralitate, moralitate și economie, drept și literatură, economie și religie etc., etc.

O astfel de formulare a întrebării (dacă, desigur, nu i se acordă importanță ca metodă falsă de cercetare, a cărei legalitate sau ilegalitate trebuie arătată în mod special de fiecare dată) ar trebui respinsă vehement ca neștiințifică; dar este firesc ca la o întrebare pusă eronat să nu se poată da un răspuns corect — aceasta din urmă se reduce fatal la dispute verbale plictisitoare și ineficiente, care au fost deosebit de norocoase în literatura ta și parțial în literatura germană.

') Găsit în „Colecția de Public!. Cunoştinţe". S.II.G. 1898.

O caracteristică a unei astfel de formulări a întrebării este, pe scurt, o atitudine insuficient de atentă la sensul real al conceptelor

folosite. Un complex binecunoscut de numai unele proprietăți ale unui obiect este generalizat într-un concept, iar apoi acest concept este interpretat ca o expresie a unui obiect sau fenomen special, independent, care intră într-o relație sau alta cu alte fenomene. În același timp, ei nu se întreabă dacă aceste concepte nu sunt doar o expresie a diferitelor laturi ale aceluiași obiect și, prin urmare, este corect să le considerăm drept fenomene speciale care pot interacționa între ele. Rezultatul este un arbitrar perfect al comparației lor între ele. Nu există o bază reală și logică pentru această comparație; nu există suficientă, extinzând oarecum sensul acestui termen, tertimn comparationis. Economia și dreptul, dreptul și morala etc. – și, în consecință, concluziile economiei politice și jurisprudenței, jurisprudenței și eticii etc., pot fi reunite cu aceeași lege logică formală ca, de exemplu, concluziile astronomiei sau fiziologie și economie politică, sau legea și legea gravitației, economiei și digestiei, n sub. Se poate presupune, desigur, că chiar și acest tip de convergență se poate face în mod logic în mod justificat, dar din punctul de vedere unificator al legilor întregului cosmos, când se poate vorbi despre așa ceva, adică, dar în starea actuală a ştiinţă. Dar comparațiile dintre economie și drept nu sunt făcute în interesul stabilirii acestei regularități cosmice, ele înseamnă un scop definit, deși logic clar și formulat, cunoașterea vieții sociale din laturile ei cunoscute. Dar ceea ce este considerat de la sine înțeles ca singurul scop rezonabil posibil al unor astfel de comparații trebuie ridicat la înălțimea logică pe care o merită acest scop și de aici trebuie trase toate concluziile cele mai importante.

A doua concluzie principală se referă la însăși formularea întrebării. Dacă ceea ce se înțelege este elucidarea relației dintre drept și economie, ca aspecte ale vieții sociale, atunci ele nu pot fi comparate direct între ele, căci sunt doar două aspecte diferite, două proprietăți ale unui fenomen; acesta din urmă este astfel, parcă, trunchiul pe care cresc cele două fenomene studiate. Pentru a înțelege relația lor, trebuie așadar să ne întoarcem la acest întreg și să stabilim această relație doar prin intermediul lui.

De aici rezultă că problema relației reciproce dintre drept și economie (precum și orice alte aspecte, sau „factori” ale vieții sociale) nu este o problemă privată a teoriei dreptului sau a economiei politice, nu se încadrează în cadrul acestor științe și deci nu poate fi rezolvată printr-un simplu Nu este o întrebare nici de jurisprudență, nici de economie politică, este o întrebare sonologică: doar știința care studiază viața socială în ansamblu este competentă să-i răspundă.

Această concluzie ne conduce la o nouă întrebare: ce înseamnă a pune întrebarea din punct de vedere sociologic, care este particularitatea formulării sociologice a întrebării și cum diferă ea de a pune întrebarea în limitele unor discipline sociologice particulare?

Pentru a arăta mai clar acest lucru, îmi voi permite, cu riscul de a repeta adevăruri binecunoscute, să amintesc unele trăsături ale cunoştinţelor noastre în general şi trăsăturile rezultate ale

cunoştinţelor sociologice în special. Modul obișnuit în care apare „experiența” pentru o persoană este acesta. Prin simțurile sale externe și interne, o persoană primește o serie de percepții. În sine, ele reprezintă o serie haotică, ruptă de senzații, acesta este cerul și pământul înaintea creației. voce: „să fie lumină”. II această lumină este aruncată datorită (și în conformitate cu) particularitățile abilităților cognitive ale omului. Metoda stabilirii „experienței” se reduce la o coordonare specială a percepțiilor, la aducerea lor într-o anumită ordine cu ajutorul formelor cognitive ale minții. Sumele cunoscute de senzații se combină între ele și se referă la o singură sursă, un obiect care este într-un astfel de loc un loc pentru o serie de senzații, ca în matematică o linie sau un izv local figura este un „loc de puncte” de-a lungul căruia s-a deplasat un punct. Forma unificatoare a unui obiect aparține minții noastre, iar obiectul este proiectat în spațiu și timp, reprezentând doar forme, ale percepției noastre, de asemenea un mod special de coordonare a senzațiilor.

Unitatea obiectului rămâne în totalitate chiar și atunci când senzațiile care au servit ca material pentru formarea ideii de obiect dat se schimbă, când, în consecință, are loc o schimbare în obiectul însuși. Dacă unitatea obiectului, care capătă acum sensul și mai formal de „loc al punctelor”, rămâne în vigoare pentru conștiința umană, în ciuda faptului că materialul din care s-a format obiectul nu mai există, dacă,

alți elefanți, obiectul schimbat este recunoscut nu ca un obiect nou, ci doar ca o schimbare η ca o continuare directă a obiectului anterior, atunci acest lucru se datorează numai faptului că fiecare stare dată a acestui obiect este conectată într-un anumit necesar. în mod cu cel precedent, legat cauzal de acesta. Astfel, la baza unității unui obiect care se schimbă în timp stă unitatea unei legături cauzale care leagă stările sale anterioare și ulterioare, există o unitate de regularitate.

A fost nevoie de cel mai mare efort al minții umane pentru a descoperi, prin analiza cunoașterii umane, sinteza pe care o are fiecare act cognitiv în stabilirea unui obiect. A fost nevoie de geniul lui Kant pentru a demonstra asta. Nair., o piatră este un obiect al lumii exterioare, înzestrat cu capacitatea de a evoca în noi o serie de senzații: culori, greutate, duritate etc., și ne este dat la fel de direct ca aceste senzații, dar doar o fântână. -coordonare cunoscută și destul de complexă, „un loc al punctelor”. Așadar, fără întreruperi și prin urmare evaziv, acest act este efectuat în timpul cunoașterii lumii senzoriale exterioare.

Cunoașterea științifică nu diferă epistemologic în nimic de cunoștințele obișnuite, cu excepția unei mai mari atenții, a unei mai mari rigoare a analizei. Aceleași prime cognitive se aplică în mod egal și în mod obișnuit, cu cunoașterea științifică, și se rulează în mod egal în același mod (după extrem, în lipsa unei analize speciale) în cazurile, când este determinată de însăși proprietatea subiect cunoscut, pentru diverse sectoare ale științelor naturale ale

științelor naturale. Dar, spre deosebire de cunoașterea obișnuită, știința trebuie să se ocupe de obiecte care nu au un aspect atât de senzual-tactil precum obiectele științei naturale, dar care trebuie stabilite în prealabil, ceea ce în sine constituie o sarcină dificilă . Într-un asemenea caz, acele metode cognitive, a căror existență, cu un asemenea efort de analiză, a fost stabilită pentru conștiința obișnuită, se transformă în concepte cognitive/.yazhy, - cerințe cunoscute, care trebuie îndeplinite nu inconștient, ci deliberat. Este tocmai un astfel de caz pe care îl avem în sociologie, unde stabilirea exactă a subiectului de studiu sociologic și a metodei acestui studiu, și, în consecință, a granițelor cunoașterii sociologice, constituie prima și serioasă datorie științifică a sociologului.

Omul de știință german Stammler a încercat să definească socialul în general, să stabilească un semn constitutiv al acestuia

concepte, adică un astfel de semn, a cărui existență este atât de necesară pentru stabilirea obiectului vieții sociale, ca spațiu și timp pentru percepția senzorială. În indicarea unui astfel de semn, stabilirea subiectului de științe sociale ar trebui să fie; este deci criteriul după care, din cercul tuturor reprezentărilor și conceptelor accesibile omului, sunt scoase în evidență doar câteva, care ar trebui aduse într-o legătură regulată între ele; Stammler vede acest criteriu în reglementarea legală. Un astfel de semn este, însă, prea îngust, deoarece nu surprinde întreaga gamă de fenomene, care, pe de o parte, sunt fără îndoială fenomene sociale, iar pe de altă parte, nu sunt acoperite de semnul reglementării legale. Fără a se face violență în favoarea doctrinei lui Stammler, este imposibil, papr., să nu recunoască păianjeni, arte etc., în general, diversele forme de conștiință socială ca fenomene sociale, deși semnul reglementării legale nu a avut în niciun fel. o semnificaţie decisivă pentru ei.

Nu știu dacă se poate și ar trebui să se străduiască pentru o stabilire specială a conceptului de social și dacă aceasta nu este de prisos având în vedere, ca să spunem așa, incontestabilitatea evidentă a acestui concept. Viața umană în general este viață socială; istoria nu cunoaște viață socială. Prin urmare, cea mai bună definiție a vieții sociale, poate, constă în absența oricărei definiții speciale, așa cum face Erppg: „comunitatea ar trebui definită”, spune op, „ca organizare reală a vieții pentru alții și prin alții fiecare individul este ceea ce este doar prin celălalt, atunci societatea este o formă necesară de viață în general (iiig sicii), deci în realitate este o formă de viață umană.

„Fenomenul social”, care cuprinde astfel relațiile oamenilor între ei în sensul cel mai larg, devine subiect de științe sociale mai degrabă datorită unui mod special de studiu, dorinței de a aduce toate fenomenele vieții sociale într-un fel de sinteză. , considerându-le ca proprietăţi de o singură valoare.Dar dacă numai fenomene sociale în totalitatea lor

— Inelul. Der Zweck ini Rechi. Ite lìand, 2 te Auflagc 87-88. 1881. llocjfc.niirt italic woíi.

poate constitui subiectul unei ramuri speciale de cunoaștere, aceasta presupune prin sine existența a ceea ce am dedus ca cerință de bază a teoriei postpopulării: unitatea regularității, care conectează toate fenomenele schimbătoare ale vieții sociale în unitate. a obiectului şi pătrunzând continuu în toate aceste schimbări. Astfel, .io-ii.im este principala cerinţă şi condiţia necesară pentru însăşi posibilitatea cunoaşterii sociologice. „Ghicește-mă, te voi doborî ca un sfinx”, spune regularitatea unificată și continuă a sociologiei.

Mai exact, viața socială este un conglomerat pestriț de dimensiuni și proprietăți cele mai diverse. Oricare dintre aceste proprietăți, mai ales evidențiate, poate constitui un obiect al unei științe independente, poate constitui un obiect care are propria sa regularitate specială. Desigur, acesta nu va fi modelul care se adoptă pentru întreaga viață socială, va fi un model, ca să spunem așa, de ordin inferior, pentru că surprinde un cerc mai restrâns de fenomene. În acest fel se creează științe sociale private, inclusiv economia politică și jurisprudența.

Economia politică și jurisprudența existau deja într-o perioadă în care nu exista nici cea mai mică prevestire a posibilității unei sinteze sociologice generale. Acest curs istoric al lucrurilor a fost parțial cauza acelor greșeli, care au fost discutate la începutul articolului. Când concluziile anumitor științe sociale erau deja mai mult sau mai puțin pregătite (sau cel puțin așa păreau) și când a apărut nevoia unei sinteze mai înalte, concluziile particulare ale fiecăreia dintre aceste științe s-au transformat în factori, iar prin adăugarea acțiunii de aceşti factori au încercat să obţină o regularitate generală. Puțin din. Dar au încercat doar să însumeze acțiunea tuturor factorilor pentru a obține o regularitate generală a vieții sociale, dar conform. chiar le-a fost greu să însumeze acțiunea factorilor individuali, cum ar fi, de exemplu, economia și drepturile, care reprezintă deja direct un nonsens.

Ei uită că adevărurile sociologiei și adevărurile anumitor științe sociale sunt stabilite în condiții diferite de cunoaștere; dacă acestea din urmă provin din sociologie în unele premise metodologice generale (de exemplu, în doctrina regularității și libertății valurilor, rolul personalității în viața socială etc.), iar pe de altă parte, concluziile lor pot servi drept date pentru sociologiei, atunci chiar concluziile acesteia din urmă sunt stabilite pe un cu totul alt material, au un alt subiect decât asociațiile private.

fundamentele științei. În consecință, regularitatea socială generală nu poate fi obținută prin însumarea concluziilor particulare ale științelor individuale.

Acum a devenit suficient de clar că teoria corelării economiei și dreptului nu ar trebui să fie o doctrină a uneia sau aceleia interacțiuni, ea poate fi doar o doctrină generală a vieții sociale în ansamblu, neclar, aplicată, pe cât posibil, la relația reciprocă a părților care prezintă un interes special pentru noi, în cazul economiei și al dreptului.

unsprezece.

Înainte de a trece la studiul regularității generale a vieții sociale în raport cu relația reciprocă dintre economie și drept, trebuie să le definim pe acestea din urmă.

„Juriștii încă caută o definiție a dreptului”, a remarcat odată Kant în batjocură. Acest ridicol nu și-a pierdut încă causticitatea, pentru că până astăzi juriștii nu pot fi de acord cu o singură definiție a pranei. Pentru noi, deocamdată, disputa despre definiția materială a dreptului, adică dacă este vorba de un compromis, ca în Merkel’), sau de un minim etic, ca în Tellnpack 2), sau, în sfârșit, de rezultatul luptei. a diferitelor forțe sociale (ca în Tering, Gumplovici și Marx). Semnul formal al dreptului, care este suficient de făcut aici, este, în ochii noștri, apărarea organizată a dreptului. Dreptul în acest sens, prin definiție, este „o formă de protecție a condițiilor vitale ale societății, creată de puterea coercitivă a statului” s), în primul domeniu, de stat, bisericesc, penal și internațional).

*) Merkel. Elemente ale doctrinei generale a moralei. Harkov, 1896.

'și Jellinek. I ie sociaetbiscbe Bedeutung des Kecbts, Unrecbts und ·♦ rafe. „Das Kecbt ist nichts anderes, als ethisches Minimum” Pagina 42.

') Zweck im Recbt. I, 443. La p. 511 introducem aceeași definiție: Hecht ist der Jnbegriff dor mittelst aueseren Zt» anges dureb die Saatsge-Balt iresicberten Lehensbedinguiiiren der Gesellschaft im weitesten Sinnedes Wortes.

Relațiile economice sunt cel mai important, dar nu singurul domeniu de reglementare legală.

Dar care sunt aceste relații economice, ce este o economie? II în economia politică, care diferă nefavorabil de jurisprudență prin absența unui formalism al conceptelor, nu există un concept general de economie care să fie călăuzitor pentru toți economiștii. Dimpotrivă, majoritatea nu consideră deloc necesar să ia în calcul nicio definiție și să înglobeze economia politică cu materiale care uneori nu au nimic de-a face cu ea. Economia socială, care face obiectul studiului economiei politice, este un ansamblu de relații care iau naștere între producători în procesul social de producție. În sine, procesul social de producție nu se reduce, desigur, la doar un set de metode tehnice binecunoscute folosite de oameni în producerea produselor necesare și utile pentru ei. Orice fel de tehnică, oricare ar fi fost folosită de omenire, este folosită sub presupunerea unor relații sociale între

producătorii unei anumite organizări sociale a producției — toată tehnica în acest sens este socială. Aceleași tehnici, aplicate în medii sociale diferite, dau rezultate sociale diferite, de unde rezultă că pentru economia socială nu tehnicile tehnice în sine contează, ci implementarea lor socială (cum arată atât de frumos Stammler).

Pe de altă parte, organizarea socială a producției este atât de importantă chiar și pentru dezvoltarea pur tehnică a producției, încât schimbările în organizarea socială implică necesitatea unor schimbări tehnice. Deci, de exemplu: o schimbare a formelor de schimb, care înseamnă o schimbare a formei de asociere socială și de diviziune a muncii, implică de obicei o schimbare a tehnicii de producție. (Schimbarea formelor de schimb, odată cu dezvoltarea producției, a fost inclusă în formula înțelegerii materialiste a istoriei de către Marx și Engels'), în special, semnificația ei a fost clarificată de studiile ulterioare. — aici înainte.

1)   Vezi uaup., Fiw/clx. Umvâlzung a lui E. L'tlhring (1er Wisseibchaft, 2 Autl. S. 253. Din păcate, în formula egi, ambele concepte sunt doar puse unul lângă altul, dar nu combinate logic într-un concept generalizator, superior. Mi se pare că conceptul de „mod social de producție „În sensul pe care îl are în prezenta expunere (vezi mai jos), poate fi un astfel de concept unificator, care ar trebui pus în prim-planul înțelegerii materialiste a istoriei.

Concluziile lui Bücher trebuie menționate mai întâi). În mod similar, creșterea populației, adică o modificare a numărului producătorilor înșiși (și odată cu ea consumatorilor), rezultat al unor cauze pur biologice, care au loc într-una sau alta situație socială, duce, de asemenea, la diferite schimbări atât în tehnologie, cât și în organizarea socială a producției, în funcție de situația anterioară. modul social de producție existent. Astfel, modul social de producție este ceva sui generis, este producția socială a mijloacelor de subzistență, așa cum este caracteristic omului. Evident, nu se poate spune că este forța motrice exclusivă în dezvoltarea și schimbările modului social de producție — momentele sociale și tehnice sunt atât de inseparabil îmbinate aici; prin urmare, în fiecare moment istoric definit, impulsul pentru schimbare poate veni fie din tehnologie, fie din organizarea socială a producției, fie, în cele din urmă, din creșterea populației.

Fiecare mod social de producție, privit din partea organizării sociale, se descompune într-o serie de relații între producători, relații economice. Aceste relații trebuie să se bucure de o anumită protecție publică, protecție publică în interesul existenței însuși modului de producție. Această protecție se realizează cu ajutorul legii, care îmbracă toate relațiile economice în așa fel încât acestea din urmă să fie, împreună cu aceasta, raporturi juridice, să stea sub ocrotirea legii. În acest sens, legea este o prefigurare a unei producții date.

În același timp, nu are nicio diferență care este acest drept în ceea ce privește conținutul și modalitatea de protecție. Dreptul într-o

formă sau alta — europenii sau procesele moderne — este la fel de etern în istoria omenirii, în trecutul, prezentul și viitorul ei, ca și existența socială veșnică a omului și nevoia care rezultă pentru cutare sau cutare organizație.

Astfel, economia și dreptul sunt de fapt inseparabile unul de celălalt; ele sunt separabile numai în abstracție, ceea ce, desigur, nu servește ca un obstacol în calea studiului lor separat, special. În consecință, teritoriile lor nu sunt doar învecinate, ci chiar comune. Dreptul și economia sunt în contact direct unul cu celălalt, mult mai mult decât oricare două aspecte ale vieții sociale, papr., dreptul și religia, religia și economia etc. Dar dacă este adevărat că toate relațiile economice sunt

raporturilor juridice, nu se poate spune contrariul, i.e. astfel incat toate raporturile juridice sunt si economice '). Dreptul reglementează și astfel de aspecte ale vieții sociale (cum ar fi familia, statul, biserica), care nu sunt în legătură directă cu modul social de producție existent. În plus, o întreagă ramură de drept (penal și proces) are ca scop păstrarea și constituirea ramurilor de drept existente, acesta este, ca să spunem așa, dreptul dreptului.

Dar indiferent de modul în care economia și diferitele departamente ale dreptului se raportează între ele, nu există nicio îndoială că aceste aspecte ale vieții sociale, aceste fenomene au o regularitate comună, căreia îi sunt supuse în mod egal, regularitatea vieții sociale.

Prin urmare, calea de înțelegere a relației speciale dintre drept și economie este prin doctrina regularității sociale generale. prin sociologie. Să trecem la acesta din urmă.

III.

Necesitatea stabilirii unei singure regularități în fenomenele vieții sociale, ca o condiție pentru însăși posibilitatea cunoașterii sociologice, cea mai înaltă sinteză a fenomenelor sociale, nu a pătruns încă suficient în conștiința sociologilor. Cu excepția teoriilor organice ale societății, care îl consideră pe acesta din urmă drept un organism și cel mai strălucit reprezentant al celor din Spencer (cred că deocamdată nu mai pot fi considerate) 2) singura doctrină care introduce efectiv fenomenele sociale în sistemul de experiență științifică și satisface cerințele de bază ale cunoștințelor sociologice, este așa-numita

Jucătorul extinde conceptul de economie la toate aspectele vieții, astfel încât economia este pentru el singurul material al vieții sociale. O asemenea extindere a conceptului de economie, extrem de controversată din punct de vedere pur logic, este inutilă din punct de vedere al cercetării, deoarece reprezintă o paranteză atât de largă, un grad atât de abstracție, care, ca și noaptea, toate pisicile sunt gri, iar generalitatea concluziilor se limitează la lipsa lor de conținut.

a) Meritul teoriei organice a societății, neapreciată în literatura rusă, a fost că în ele ideea dezvoltării naturale a societății, independentă de idealurile subiective ale unui sau aceluia sociolog, a apărut cu o strălucire extremă, deși formula pentru această dezvoltare a fost, desigur, incorectă. Nu este de mirare că teoria lui Spencer a primit cele mai critice critici la vremea ei de la domnul Mihailovski, șeful școlii subiective sociologice.

înțelegerea materialistă a istoriei lui Marx și Engels. Dacă sociologia viitorului respinge această doctrină în general sau în detaliu, ea nu mai puțin, în orice caz, va pleca în propriile construcții de la aceasta din urmă, căci ea este ușa prin care știința a pătruns într-un nou domeniu al experienței științifice. . Autorul acestor rânduri consideră, de altfel, că nu numai formal, în ceea ce privește conținutul ei, dezvoltarea științei sociale este strâns legată de dezvoltarea materialismului social și va fi o clarificare ulterioară și o formulare cât mai precisă a principiului său de bază. Această doctrină, trebuie să recunoaștem, nu este încă terminată, sau mai bine zis, dezvoltarea ei este la început, în concordanță cu imensitatea câmpului experienței sociale pe care trebuie să lucreze și cu tinerețea ei comparativă. Dar chiar și în forma sa actuală, aruncă o lumină strălucitoare asupra istoriei omenirii, a luptelor sale moderne și a viitorului probabil.

Principiul materialismului social este în esență același care stă la baza teoriei lui Darwin, care caracterizează materialismul ca o doctrină modernă, aflată în legătură cu cele mai mari idei ale epocii.

Principala trăsătură a învățăturii lui Darwin este că, după ce a respins doctrina originii speciilor ca urmare a unui act creator special, a explicat-o prin transformarea unei specii în alta, realizată sub influența luptei pentru existență, prin așa-numita selecție naturală. Necesitatea luptei pentru viață obligă specia să se schimbe în funcție de condiții, să rețină și să dezvolte unele calități și să le elimine pe altele. Conceptul central al biologiei, istoria speciilor, Darwin a făcut conceptul de luptă pentru existență. Acesta și niciun alt concept este conceptul central al materialismului social, care stabilește o legătură directă între biologie și sociologie.

S-a remarcat deja mai sus că omul se luptă social pentru existența sa, iar forma acestei lupte este modul social de producție. Economia socială se dezvoltă după propriile tendinţe; un mod social de producţie este în mod necesar înlocuit cu altul. Dar viața socială a omului nu este epuizată de lupta pentru existență, nu se reduce la o singură activitate economică, are multe aspecte care nu sunt deloc legate direct de producție. Subiectiv, în aceste aspecte pentru mulți stă bucuria

viață, sau cel puțin a mâncat sens. În ce raport cu lupta pentru existență, i.e. la economia socială, sunt aceste părți?

Răspunsul la această întrebare este caracteristic darwinismului social, care poate fi numit pe bună dreptate materialism social. El plasează schimbarea în toate aceste aspecte ale vieții sociale în dependență cauzală de lupta pentru viață, de schimbările în modul social de producție. Așa cum legea selecției naturale elimină acele proprietăți ale unei specii care sunt nefavorabile în lupta pentru existență și le întărește pe cele care sunt avantajoase, tot așa toate aspectele vieții sociale trebuie să se adapteze într-un anumit mod la un anumit mod de producție, să corespundă . la el.

Deci, formula cea mai generală a materialismului social este aproximativ următoarea: dacă luăm în considerare procesul social în ansamblu, atunci schimbările în modul social de producție implică o schimbare în toate celelalte aspecte ale vieții sociale, nu pe spate, iar acestea se fac schimbări în direcţia în care b aceasta favorizează, dă spaţiu sau necesită un nou mod social de producţie.

Să trecem acum la eliminarea unora dintre neînțelegerile care au apărut cu privire la doctrina luată în considerare și în acest fel vor fi clarificate trăsăturile ulterioare ale acesteia.

Cea mai vulgară obiecție la explicația economică a istoriei este că el vede în tot ceea ce este „economic” 4, doar în diferite grade deghizat, iar unii chiar văd o încercare de a explica întreaga istorie printr-un calcul economic strict egoist. O astfel de explicație, chiar dacă ar fi posibilă, nu ar avea nimic de-a face cu materialismul social și, prin urmare, ar fi destul de indiferentă la dovedirea sau infirmarea doctrinei.

O acuzație mai puțin grosieră, dar mai puțin insuportabilă, împotriva materialismului este că „reduce” toată viața umană44 la activitate economică. Suntem conștienți de încercări de a respinge materialismul social, chiar făcând referire la faptul că sufletul uman are astfel de nevoi și abilități care nu pot fi în niciun fel legate de „economic”. Dorința de a reduce totul la economic sau de a produce totul din economic. nu a fost niciodată printre materialiştii sociali.cerul, stările de extaz religios, dorinţa dezinteresată şi nemărginită de cunoaştere etc., etc. nu pot fi explicate

fara calcule economice. Ex rtihilo nil fit, iar pentru a apărea în anumite circumstanțe, toate acestea trebuie să fie cel puțin în potențial. Este necesar ca creierul uman, cel puțin în potență, să posede sistemul lui Hegel sau Kant, altfel nu există nicio modalitate de a explica apariția, când apar anumite condiții istorice.

Astfel, sufletul uman cu toate abilitățile sale diferite este dat în prealabil ca subiect principal al istoriei. Multe dintre facultățile ei se dezvoltă numai în istorie, în consecință sub influența directă a condițiilor sociale, care sunt fără îndoială de origine socială; dar aspectul lor se pierde în adâncul antichității, de exemplu, limba 1).

Dat și mult mai mult. Având în vedere, de exemplu, pentru fiecare moment întreaga istorie anterioară a omenirii cu moștenirea ei spirituală, un fel de capital cultural. Deși acest lucru nu oprește dependența tuturor ființelor sociale de modul social de producție, complică teribil cursul concret al istoriei, reduce, pe de o parte, originalitatea omenirii, făcând împrumutul mai posibil și, pe de altă parte, , toată istoria trecută mărește forțele spirituale ale omenirii moderne.

Se presupune că principalul motiv al receptării dreptului roman a fost presiunea nevoilor urgente ale circulației civile în expansiune, creșterea producției de mărfuri; totuși, pentru ca dreptul roman să fie primit, este necesar ca acesta să existe, deci că întreaga istorie romană trebuie să fi zburat înainte.

Astfel, operarea cauzelor economice în sine presupune un anumit mediu, istoric și psihic; în acelaşi timp, acest mediu este substratul pe care se manifestă regularitatea generală. La baza obiecțiilor descrise aici stă o idee necritică a unei cauze ca atare forță care poate produce ceva din ea însăși: odată ce economia este declarată principala cauză socială, atunci capacitatea acestei economii de a produce întreaga istorie. din sine se presupune că se afirma. Această noțiune poartă urme clare de antropomorfism, deoarece funcționarea cauzelor economice este asemănată aici cu

') Capacitatea de a gândi, dezvoltarea creierului sunt și rezultatul luptei pentru existență - o presupunere într-o formă metafizică, exprimată de Schopenhauer și susținută în timpurile moderne de Rplem și Zpm-lelem.

acţiunea omului, manifestarea exterioară a voinţei umane. Dar, de fapt, cauzalitatea este doar o modalitate de a ne coordona ideile. Suma ideilor despre istoria omenirii trebuie să fie coordonată într-un anume fel, astfel încât toate să formeze un singur întreg, astfel încât să se stabilească o singură legătură comună între toate, desigur, în conformitate cu conținutul acestor idei. Aceasta este ceea ce, epistemologic vorbind, înseamnă dependența cauzală a vieții sociale de modul social de producție.

Evident, cu această înțelegere a dependenței cauzale, nu este în niciun caz posibil să spunem că toate celelalte aspecte sunt trecute de cauza centrală.

Desigur, ceea ce s-a spus nu neagă influența directă mai mare sau mai mică a economiei asupra diferitelor aspecte ale vieții. Formularea cea mai precisă a relației reciproce a fiecăruia dintre aspectele vieții sociale și economiei este, în mare măsură, sarcina dezvoltării viitoare a materialismului social. O atenție deosebită va fi acordată mai jos relației dintre economie și drept.

O nouă obiecție la teoria luată în considerare este dificultatea de a explica din punctul de vedere al materialismului social, deci, din rațiuni sociologice generale, orice fapt istoric individual. Dar o asemenea obiecție poate fi înlăturată cu ușurință printr-o simplă referire la limitele cunoașterii sociologice. Acesta din urmă se bazează tocmai pe eliminarea a tot ceea ce este individual și reducerea lui la general. În locul reprezentărilor concrete ale istoriei în sociologie sunt concepte bazate pe generalizări mai mult sau mai puțin ample ale acestor reprezentări. Afacerea istoriei este stabilirea exactă a faptelor. Explicația sociologică se poate ocupa doar de tendințele generale; poate indica și aceste trăsături comune într-un singur fapt, dar a explica sociologic un fapt individual în toată complexitatea lui ar fi o încercare cu mijloace nepotrivite, deoarece sociologia pentru explicație nu are decât un instrument greu de concepte care ucid totul individual.

Prin urmare, înțelegerea materialistă a istoriei, ca și orice altă doctrină sociologică, trebuie să fie strict distinsă de istorie, care, ocupându-se doar de stabilirea evenimentelor individuale, poate, prin aceeași, să stabilească o legătură cauzală directă între evenimente, dar rămânând doar istorie, dar poate da im natural, de ex. adevărată explicație științifică. Doar că s-au îndepărtat de obiectul său pentru unii

distanța la care se îmbină trăsăturile individuale, transformând reprezentările în concepte, istoria poate stabili o legătură regulată comună, poate da o explicație sociologică, dar atunci va înceta deja să mai fie istorie. Prin urmare, apropo, este necesar să respingem dinainte acel ideal pentru înțelegerea materialistă a istoriei, conform căruia știința va putea vreodată să explice materialistic orice eveniment istoric individual: filosofia lui Kant, Madona Sixtină, poezia lui Gothe etc. În acest scop, orice doctrină sociologică are mijloace prea brute, iar formularea însăși a acestei întrebări ar scoate la iveală celui care interogă o neînțelegere completă a limitelor cunoașterii sociologice. În egală măsură, același lucru se poate spune despre natura indicațiilor pe care știința socială le dă cu privire la practica cotidiană: ea arată doar o direcție generală, dă, ca să spunem așa, o indicație abstractă, iar împlinirea concretă, individuală a acestei indicaţie, în care tremură tocmai viaţa vie.- ns nu poate fi prins într-o regularitate ştiinţifică, este lăsată, ca să spunem aşa, la discreţia personală, neştiinţifică (disciplinele speciale constituie veriga intermediară). Activitatea umană, ghidată de indicațiile experienței științifice (în lumina unui anumit ideal), este efortul de a transforma particularul în general, de a face concretul abstract, individualul social. Și cu cât regularitatea este mai largă, al cărei concept ghidează o persoană în activitatea sa (și, prin urmare, mai amplu, idealurile sale), cu atât crește în mod corespunzător gradul de abstractizare, dar, pe de altă parte, dintr-un punct de vedere mai general. , o persoană își examinează activitatea . Din aceasta rezultă clar ce semnificație are cea mai generală și abstractă regularitate socială pentru existența concretă și individuală

a unei persoane, căci în propriii ochi dă cel mai mult sens mica lui viață. Dar să revenim din nou la materialismul social.

Pentru a dovedi „unilateralitatea” materialismului social, ei indică de obicei imposibilitatea explicării cursului specific al evenimentelor istorice – nu mai multe evenimente individuale, ci curente istorice întregi – numai prin cauze materiale. Să admitem chiar că o schimbare a modului social de producție joacă într-adevăr rolul primus motor al istoriei; dar odată dat un impuls de această schimbare, ea se va reflecta în mod necesar printr-o anumită schimbare în viața juridică, de exemplu, iar această schimbare se va reflecta la rândul său în viața economică. Astfel, la

explicațiile unor evenimente istorice specifice nu omit interacțiunile, iar motivele economice singure nu pot explica întreaga istorie. Observ că această obiecție depășește semnificația, pentru că ea dovedește nu numai inconsecvența materialismului social, ci și a oricărei alte teorii sociologice.

S-a arătat deja mai sus că coordonarea ideilor, care este cuprinsă de conceptul de „ființă socială”, poate fi subiectul cunoașterii naturale numai dacă toate stările anterioare și ulterioare ale acestui obiect sunt legate printr-o singură cauzală și continuă. relație: una singură, pentru că dacă dacă am presupune două sau mai multe serii de legături cauzale, am presupune astfel și două sau mai multe obiecte sau coordonarea reprezentărilor: continuă - deoarece, asumând o întrerupere în cursul unei legături cauzale și înlocuind-o cu alta, presupunem o ruptură în ființa unui obiect, prin urmare, distrugem acea legătură a stărilor anterioare și ulterioare pe care am avut în vedere să o stabilim.Această obiecție urmărește să submineze posibilitatea stabilirii unei legături cauzale continue, deci, o sinteza generală a fenomenelor sociale, adică sociologia. „fenomenele sociale (adevăratul testimonium paupertatis), recurg de obicei la explicația „interacțiunii”, neobservând că prin aceasta ele desființează însuși obiectul științei lor.

Dar, din fericire, lucrurile nu stau chiar atât de rău pentru sociologie. Este adevărat că, dacă ne propunem să studiem succesiunea concretă a evenimentelor istorice, să le oferim, după cum spun istoricii, o explicație „pragmatică”, atunci trebuie să recunoaștem alternanța multor și diferite de fenomene care joacă rolul unor cauze imediate: vor întâlni, de asemenea, aici celebrele „chei” ca cauză Războiul Crimeei, și „nasul Cleopatrei”, care a schimbat soarta lumii, și „nasul curgător al lui Napoleon” în timpul bătăliei de la Borodino și multe altele. Și totuși, aceasta nu este nicidecum o obiecție la materialismul social, care face ca schimbările istorice să depindă de cauze economice. Ca doctrină sociologică, urmărește să dea o explicație logică evenimentelor, în timp ce evenimentele individuale, a căror schimbare este discutată aici, nu sunt logice *). Ele pot fi instalate în istoricul lor

*) Evident, conceptul de contingență istorică – o temă ademenitoare pentru un sociolog! – este destul de corelativ cu conceptul de regularitate: aleatoriu este ceea ce este neregulat, adică nu e disponibil nu e asigurat nu e prevazut

succesiune bogată și în apariția lor cauzală directă una din cealaltă, în această calitate se află în afara granițelor sociologiei, nu sunt supuse unei explicații sociologice naturale. O explicație firească presupune, în primul rând, eliminarea individului, pentru că se ocupă nu de evenimente, ci de concepte, sau, mai bine, de evenimente care și-au pierdut trăsăturile individuale, impersonale. Stabilirea unei relații între concepte, sinteza lor naturală este, așadar, o sarcină diferită de a explica cursul imediat al istoriei. Adevărat, acesta din urmă oferă materialul din care se formează conceptele și, în același mod, potrivit acestuia, se stabilește cutare sau cutare sinteză a acestor concepte. Dar lucrarea de explicație științifică diferă aici într-un caracter esențial diferit față de cazul precedent; mintea iese deja din relația sa pasivă anterioară cu materialul, acum se raportează activ la acesta, stabilind conceptele și coordonarea acestor concepte sau tipare. Elimină tot ce este accidental, individual, lăsând doar generalul, principalul. Având în vedere această activitate activă a minții, trebuie să studiem dinainte proprietățile acestei activități și să le luăm în considerare. Și conform acestor proprietăți, condiția necesară pentru sinteza regulată a conceptelor, reducerea lor la o unitate nouă și superioară, la cel mai înalt punct de vedere unificator, este continuitatea legăturii cauzale, care neagă faptele aparent evidente ale ambelor alternanțe. și interacțiune *).

Deci această continuitate nu există în realitate, adică. în istoria faptică2), este adusă din afară, de mintea cunoscătoare.

tocmai prin această lege certitudinea, ne, nu intră în această coordonare a conceptului. Prin urmare, pe de o parte, nu există aleatoriu absolut în lume, totul este regulat, pe de altă parte, aleatorietatea este doar un loc în care există regularitate, constituind, ca să spunem așa, granița acesteia din urmă.

') Dorința științelor de a reduce individul și accidentalul la general și de bază, - reprezentări concrete în concepte - corespunde practicii obișnuite de zi cu zi, când spunem de zece ori pe zi: cauza imediată (sau motivul), pentru de exemplu, boala lui N a fost o vreme rece sau rea; dar principalul motiv a fost epuizarea organismului. Această practică zilnică a minții, care decurge din proprietățile ei de bază, este păstrată în cercetarea științifică, dar, desigur, sub control metodologic strict.

') Dacă prin „realitate:” înțelegem așa-numita istorie faptică, deși nu este clar de ce această istorie are un grad mai mare de realitate decât o astfel de reprezentare a evenimentelor istorice, în care lipsesc unele trăsături esențiale (cu atât mai mult , că toate caracteristicile individuale nu pot fi niciodată în măsură să enumere istoria reală și sunt forțate să se limiteze la selectarea unor trăsături ca fiind mai

importante). Din punctul nostru de vedere, ambele istorii pot avea, supuse normelor logicii obiective

Dar în această realitate sunt ani și alternanțe, nu există interacțiuni, pentru că în realitate nu există motive „legale” sau „economice”.ea cunoaște doar haosul sălbatic al evenimentelor alternante, amurgul care încă așteaptă lumina rațiunii.

Astfel, cea mai comună obiecție, nu numai împotriva materialismului social, ci și împotriva monismului sociologic în general, se bazează pe o neînțelegere epistemologică, o neînțelegere a particularităților cunoașterii sociologice obișnuite, pe de o parte, și pe de altă parte, greșita. combinație de concepte cu evenimente individuale.

Aceeași legătură ilegitimă stă la baza „teoriei factorilor”, care înseamnă tocmai explicarea evenimentelor concrete prin intermediul unor concepte abstracte ipostatizate.

Astfel, diversitatea aparentă și caracterul haotic al procesului istoric nu reprezintă deloc un obstacol fundamental în calea explicației sale moniste, legitime și nu ne obligă deloc să renunțăm la explicația științifică, luând punctul de vedere al interacțiunii. Desigur, este o quaestio facti faptul că știința istorică s-a maturizat pentru stabilirea regularității sociale. Se poate argumenta despre asta. Dar pentru cei care răspund afirmativ la această întrebare și pentru cei care împărtășesc principiul de bază al materialismului social, acceptarea acestui punct de vedere implică și o cerință privind știința istorică concretă: să se străduiască în explicarea evenimentelor istorice să ajungă în subsolul istoric – modul social de producție și dezvoltarea lui, celor nu întotdeauna vizibile cu ochiul.motoare care sunt ascunse în fundul istoriei. Acest principiu, datorită dezvoltării naturale a științei istorice, își câștigă tot mai mult un loc în aceasta din urmă, deși fără o formulare teoretică strictă, iar în mâinile reprezentanților așa-numitei tendințe economice se transformă într-o metodă fructuoasă de cercetare istorică.

Un studiu istoric concret oferă material pentru formularea cât mai precisă a anumitor aspecte ale materialismului social. Pentru a evita neintelegerile, remarc aici ca, expunand din

cunoaştere, cu un grad egal de realitate. Întrebarea lui Pplatov: „Ce este reclamantul? 1 - una dintre problemele centrale ale teoriei vocației, cu drept deplin ar trebui completată cu întrebarea: ce este realitatea? - a doua problemă centrală a teoriei cunoașterii.

cunoscute a priori principiile cunoașterii sociologice, ca condiție de bază a însăși posibilității sale, nu numai că nu negăm necesitatea studierii unui material istoric specific, ci chiar credem că orice

doctrină sociologică pozitivă ar trebui construită pe o bază solidă de material factual. a istoriei. O bază factuală largă poate fi adusă sub teoria materialismului social doar treptat; dureaza. Până acum, acest lucru s-a făcut doar pentru epoci individuale și foarte puține, deși trebuie să fie orb pentru a nu vedea că noi și noi confirmări și puncte de sprijin pentru predarea materialismului social vin din lucrările adversarilor săi. Deocamdată, această învățătură rămâne o combinație de considerații deductive, care decurg în principal din prevederile de bază ale științelor naturale și filosofiei moderne, date inductive din cercetările istorice și – nu în ultimul rând – care pun pecetea modernității acestei teorii – observații asupra lupta modernă a proletariatului pentru binele.viitor. Materialismul social este astfel impresia generală a gândirii de la sfârșitul secolului al XIX-lea asupra științei, vieții, istoriei...

Suntem foarte conștienți de imperfecțiunile materialismului social, care decurg în primul rând din incompletitudinea lui. Dar nu trebuie să uităm că această teorie, din partea conținutului ei pozitiv, cea mai acceptabilă și cea mai corespunzătoare concepției generale a lumii moderne a determinismului, darwinismului și evoluționismului, satisface singură cerințele formale ale cunoașterii sociologice, încearcă să stabilească o realitate socială reală. regularitate, adică . evenimentele istorice unite printr-o relație cauzală unică și continuă și prin aceasta să le introducă în sistemul experienței științifice. Numeroși critici ai materialismului social – și este foarte accesibil criticii, care, în cele din urmă, nu îi poate fi de folos decât – nu trebuie să uite că, pentru a înțelege semnificația științifică a materialismului social, „un pic de filozofie” este cerute – o trăsătură, din păcate, de puţin caracter.critici (cu excepţia unor astfel de excepţii precum Stammler).

Ceea ce s-a spus este suficient pentru a caracteriza materialismul social ca o teorie sociologică.

IV.

După ce am stabilit principiul principal al materialismului social, ne vom concentra în mod special asupra chestiunii relației dintre economie și drept. Pe

Să ne amintim încă o dată că vorbim despre stabilirea unui model special de economie și drept, sau despre o corelare specială a acestor doi „factori”, vorbim doar de o elucidare mai detaliată a doctrinei unui tipar social general. , în legătură cu această problemă specială.

Am văzut deja mai sus că legea este o formă de economie, învelișul exterior al modului social de producție. Este un mijloc de menținere și protejare a acelor relații sociale care sunt necesare pentru producerea mijloacelor de subzistență, în acest sens este un instrument în lupta pentru existența omului social. (Desigur, acest lucru se poate spune doar despre acele aspecte ale dreptului care sunt în contact direct cu economia). Ca mijloc, instrument, legea joacă un al doilea rol,

subordonat. Nu are o regularitate proprie, formele sale cunoscute există în măsura în care este cauzată de cererea economiei și se modifică odată cu schimbarea acesteia din urmă. Cunoscutul formalism al dreptului, combinat cu conservatorismul său inerent, determină o elasticitate foarte largă a instituțiilor de drept individuale (un exemplu poate fi cel puțin instituția proprietății private, a cărei structură juridică, în principalele sale trăsături, rămâne neschimbată). din Evul Mediu până în prezent, în timp ce între relaţiile reglementate de această instituţie există toată diferenţa care există între economia urbană medievală şi capitalistul modern). Dar pentru a caracteriza sistemul juridic al unei epoci date, nu instituțiile individuale ar trebui să servească, ci întregul set de norme juridice care guvernează o anumită comunitate: în timp ce unele instituții rămân neschimbate, o schimbare în altele schimbă radical natura și sensul primelor, chiar și dacă în mod oficial rămân neschimbate. (De exemplu, odată cu construcția imuabilă a dreptului de proprietate privată, extinderea sau neextinderea dreptului de proprietate asupra oamenilor implică o diferență profundă între semnificația socială a însăși instituției proprietății în ambele cazuri).

În cele din urmă, dreptul nu este deloc reductibil la dreptul scris – ca să nu mai vorbim despre întregul tărâm al dreptului cutumiar necodificat, chiar și în domeniul dreptului codificat, practica condusă de necesitățile vieții poate produce schimbări care nu sunt întotdeauna însoțite de o corespondență corespunzătoare. reforma dreptului scris:

diferența dintre jus strictum și jus aequuin din istoria romană poate servi drept exemplu.

Cu toate acestea, în termeni generali și de bază, un anumit set de instituții juridice este caracteristic unui anumit mod social de producție și devine învechit odată cu acesta din urmă. Datorită conservatorismului mai sus amintit al dreptului, rezultat din funcția sa sociologică, relațiile sociale sunt de fapt deja în schimbare înainte de a avea loc o revoluție juridică, care poate avea atât un caracter revoluționar, cât și unul evolutiv.

Acest mod social de producție se schimbă radical, numai atunci când își epuizează în sfârșit potențialul productiv, doar când atinge cea mai înaltă dezvoltare posibilă pentru el. Viața nu tolerează stagnarea, necesită o dezvoltare constantă, iar dacă vechiul cadru nu mai face loc acestei dezvoltări, dezvoltarea nu se oprește, dar cadrul se rupe, se produce o revoluție economică. Tendințele contradictorii se dezvoltă în cadrul modului de producție însuși (ca și în conceptul hegelian este conținută sământa propriei negații, în care trece apoi). La începutul dezvoltării sale, acest mod de producție este purtătorul victorios al unei culturi economice avansate (cu excepția cazului în care, desigur, se produce degenerarea economică, ceea ce este destul de posibil și exemple despre care istoria le cunoaște), apoi aspectele negative care însoțesc dominația sa. devin mai puternice, în cele din urmă, depășesc pozitivul până când are loc o reformă, care se reflectă deja pe

suprafața juridică a vieții societății printr-o serie de modificări juridice binecunoscute. Astfel, schimbarea legii este, ca să spunem așa, actul final al schimbării modului social de producție, semnul său extern.

Tendințele contradictorii care există în cadrul unui anumit mod social de producție se exprimă în relațiile oamenilor ale căror interese sunt legate de una sau alta latură a organizării producției, de una sau alta tendință din economie. Un grup de persoane unite prin identitatea intereselor în susținerea acestei părți particulare a relațiilor de producție (și, din punct de vedere economic, având o sursă comună de venit) constituie o clasă socială, iar expresia externă a unui astfel de mod de producție contradictoriu este clasa lupta. Aproape toate până acum

istoria trecută a omenirii prezintă o imagine a luptei de clasă.

Nu se poate spune că lupta de clasă a fost legată de organizarea modului social de producție prin vreo necesitate internă, cel puțin toate încercările de a ridica această luptă la o asemenea necesitate internă și de a o prezenta ca o proprietate generală a relațiilor umane, independent de organizarea dată a unuia sau altuia mod social de producție, nu rezistă criticilor. Poate că, în contrast cu istoria trecută până acum, ca „prolog la istorie”, „Vorgeschi-cìih” al întregii istorii viitoare, se află o trăsătură a oarecare utopism, o cunoscută iluzie optică, la fel de inevitabilă cu un istoric larg ca cu o perspectivă vizuală. Dar chiar dacă renunțăm la orice „ZukiuiítmaIerei” orice pictură tendențioasă a trecutului și prezentului în culori închise, iar viitorul în roz, atunci în acest caz lupta de clasă nu poate fi în niciun fel considerată ca o constantă și în acest sens o necesitate eternă. a istoriei, ca dependență a tuturor aspectelor vieții sociale de economia socială’); și, cel puțin, o asemenea necesitate nu poate fi dovedită; dimpotrivă, în fiecare caz dat, pot fi date motive speciale pentru cutare sau cutare manifestare a luptei de clasă.

Lupta de clasă, pe baza celor spuse, trebuie înțeleasă ca o luptă de stradă sau o dușmănie conștientă a unei părți a societății împotriva alteia, deși de foarte multe ori lupta de clasă ia tocmai această formă: în sursa sa inițială, clasele sunt, după cum sa spus deja, expresia unor tendinţe diverse sau contradictorii stabilite în acest mod de producţie.

Corespunzător dezvoltării acestuia din urmă, se modifică și relația reciprocă de clase; o clasă care abia recent a ieșit victorios în istorie ca reprezentant al tendințelor progresiste

') O trăsătură a utopismului neîndoielnic este în acea învățătură despre saltul de la tărâmul necesității în tărâmul libertății (învățătură care poartă urme atât de clare ale dialecticii hegeliene, fără însă o fundamentare metafizică a acesteia din urmă), conform care, de la un moment dat, încetează și această dependență. O astfel de

afirmație subminează în mod logic cele mai profunde fundamente ale materialismului social, reducându-l la același derivat și, în acest sens, o singularitate accidentală a unor epoci istorice date precum lupta de clasă și privând materialismul de acea legătură cu darwinismul în care primul găsește atât de puternic. a sustine. Totuși, nu există nimic compromițător sau neatractiv în sine în această dependență, totul este doar în forma specială h a acestei dependențe.

al modului social de producţie, odată cu dezvoltarea ulterioară a acestuia din urmă, el devine în ariergarda istoriei şi pare deja reacţionar. Deci, într-un fel, conform expresiei citate de multe ori a lui Goethe, „Voniunft wird Unsinn, Wolilthat-Plage”.

Pentru ce anume luptă clasele, în ce se exprimă lupta aparentă a tendințelor contradictorii înglobate în modul social de producție? Ei luptă pentru dreapta, a cărei schimbare este victoria finală a uneia sau aceleia clase și înregistrează în exterior munca tăcută a forțelor sociale subterane.

Schimbarea treptată a legii în interesul acestei clase exprimă predominanța crescândă a acelei tendințe în modul social de producție pe care îl reprezintă. Prin urmare, dreptul se naște în luptă. Dar aici pot vorbi în cuvintele elocvente ale lui Gerpng: „în toate cazurile în care un drept existent este legat de interese, un nou drept își face drum printr-o luptă, care durează adesea secole. Ea atinge cel mai înalt grad de intensitate atunci când interesele au luat forma unor drepturi dobândite. Aici se opun două partide, fiecare poartă pe steagul său motto-ul sfințeniei legii, dar una se referă la dreptul istoric, legea trecutului, în timp ce cealaltă se referă la legea care se naște și se reînnoiește pentru totdeauna, dreptul primordial al omenirii de a crea o nouă lege - conflictul ideii juridice în sine; acest conflict, in raport cu acei subiecti care isi pun toata puterea si toata viata pentru convingerile lor si, in final, sunt supusi instantei supreme a istoriei, capata un caracter tragic. Toate marile achiziții care pot fi remarcate în istorie

') Ideea dezvoltării nedureroase a caracterului, școala istorică, care a dat meritul formal al primei încercări de a găsi o formulă pentru dezvoltarea legală a dreptului, spre deosebire de ideile ocazionale ale raționaliștilor din trecut secolul, Ernng s-a opus, doctrinei dreptului, ca o luptă, abordând aceasta cu școala lui Marx, pe care el, din păcate, nu o cunoșteam. Îngustimea viziunii generale a lui Ering asupra lumii l-a împiedicat să-și aprofundeze învățământul și, cel mai important, să îi ofere un sprijin sociologic – Yering a fost prea mult un avocat pentru asta. Prin urmare, coincidența punctelor de vedere ale lui Ierpng, care, de altfel, și-a schimbat ulterior în mod semnificativ părerile, cu învățăturile lui Marx nu este profundă, deși în unele cazuri amândoi vorbesc chiar și aceeași limbă; de exemplu, următoarea comparație a lui Gerpng: „Nașterea unei legi, ca un om, a fost de obicei însoțită de dureri severe de travaliu” (Kanipfuins Reeht, 12) repetă celebra expresie a lui Marx despre durerile de travaliu ale unei noi societăți. O comparație a viziunii „Kampf ums Rechi” din epocă cu

opiniile lui Marx și Engels, din păcate prea generale, a fost făcută în disertația lui Novgorodtsev: „Școala istorică a avocaților”, M. 1896. Există și o analiză detaliată a schimbările succesive în viziunile lui Erpng.

drepturi: căderea sclaviei, iobăgie, libertatea proprietății funciare, industrie, religie etc. - toți au trebuit să intre în viață prin această luptă veche de veacuri și cea mai crudă, iar calea legii este marcată de fluxuri de sânge și fragmente de lege. Căci „drept este Saturn devorându-și copiii” (Geist des rëniischen Redits, II, I, § 27), iar dreptul poate fi reînnoit numai renunțând la trecutul său. Un drept concret care, odată apărut, cere pentru sine o stăpânire nelimitată, deci eternă, ca un copil care ridică mâna împotriva propriei mame. Calcă în picioare ideea de drept, invocând-o, căci ideea ei este veșnică apariție (ewiges Werden) și, odată apărută, trebuie să cedeze loc nou-apărării, căci

Alies, a fost entstelit,

Ist werth, dass es zu Grunde gebt.

'Kampfums Redit, 8-9).

Totuși, în această luptă, în care fiecare dintre părțile aflate în competiție își îmbracă revendicările sub forma unor postulate etice, câștigă, „ca în orice luptă, nu greutatea argumentelor, în raport cu forțele partidelor în conflict și, prin urmare, adesea. se obţine acelaşi rezultat ca şi în cazul unei rezistenţe paralelograme: abatere de la liniile originale spre diagonală” (ib. 7).

Dacă viața dreptului este o luptă, o luptă a claselor pentru interesele lor economice, atunci, evident, statul de drept în orice moment dat, ca să spunem așa, dreptul în context, va apărea ca un compromis, ceea ce Merkel îl consideră. *). Poziția declarată ar putea fi ilustrată printr-o serie întreagă de exemple. Cea mai evidentă manifestare a luptei de clasă se regăsește în legislația fabricii din toate țările civilizate, care este un indicator precis al corelației forțelor claselor sociale.

Cititorul a văzut că protecția organizată a statului este o trăsătură necesară a dreptului. Și într-adevăr, dacă legea este o modalitate necesară de soluționare a luptei de clasă, un compromis asupra căruia se împacă din când în când, atunci principala organizare, mecanismul dreptului, creatorul direct și protectorul ei este statul. Statul este o anumită organizare a societății, nu este ceva care stă deasupra societății, așa cum se credea înainte, și mulți încă mai cred acum (asta era clar pentru Stein deja în anii 40 ai secolului trecut). II dacă societatea

1) Vezi Elemente ale doctrinei generale a cornului. Harkov, 1896, p. 28.

este format din clase, atunci statul este o organizare a claselor, iar dacă relația obișnuită de clase este o luptă, statul este o organizare a luptei claselor, mai mult, de îndată ce în această luptă aparține victoria și dominația evidentă. o clasă, atunci în mod firesc statul este în mâinile acestei clase se transformă într-un instrument de dominare a clasei. În același timp, forma acestei dominații este o chestiune de importanță secundară și doar de oportunitate practică: dacă această clasă conduce direct, prin reprezentanții săi în parlament, sau dacă nu participă direct la guvernare - forma de guvernare poate fi complet nelimitat, iar politica de caracter nu mai puțin va fi determinată de interesele claselor conducătoare din societate, de care depinde practic fiecare guvern. Aceeași organizare de stat poate fi un instrument potrivit pentru protejarea intereselor diferitelor clase și, dimpotrivă, o anumită organizare politică, avantajoasă pentru o anumită clasă într-o epocă, devine înghesuită pentru aceasta mai târziu.

Statul, și mai ales funcția legislativă a statului, este canalul comun pe care curge viața modernă. Lupta de clasă îmbrăcată în cadrul statului, dacă sunt excluse revoluțiile *), este o luptă eminamente juridică, o luptă pentru legi și pe pământul legii. Chiar și strădania acestei clase pentru o schimbare radicală a modului social de producție este o încercare, în primul rând, pentru o anumită reformă juridică (de exemplu, efortul socialiștilor de a desființa proprietatea privată a instrumentelor de producție). Dar dacă da, dacă chiar și eforturile pentru reforme economice sunt exprimate sub forma unor eforturi juridice, aceasta nu înseamnă că regularitatea vieții economice constă în schimbările de drept? Cu greu i-ar trece prin cap nimănui să afirme așa ceva. Istoria oricărei reforme juridice majore arată că a fost necesară din punct de vedere economic atunci când a fost făcută. Este, desigur, o quaestio facti, de mai mare însemnătate pentru contemporani decât pentru sociolog, dacă reforma economică necesară are loc dintr-o dată și „de jos”, precum marea revoluție franceză,

*) Poporul englez se consideră a avea dreptul la revoluție sau

dreptul la revoltă, astfel încât din punct de vedere strict juridic, revoluția de aici este un act legitim, exercitarea unui drept, un legal!, o modalitate de a-l proteja.

de sus, precum emanciparea țăranilor din Rusia, sau treptat de-a lungul a mai multor decenii sau secole, pe măsură ce iobăgie s-a stins în Anglia.

Domeniul în continuă creștere al studiului comparativ-istoric al dreptului aduce noi dovezi pentru validitatea punctului de vedere enunțat. Se constată existența unor instituții de drept foarte asemănătoare în țări diferite, în momente diferite, între popoare diferite, dar în condiții economice similare. Rămâne din ce în ce mai puțin loc pentru „spiritul popular” și explicații similare de natură

nerealistă. Se poate spune, în general, în cuvintele profesorului din München Brentano, cu care a obiectat lui Gierke, care a văzut în Institutul Anerbenrecht o particularitate numai a dreptului german și a explicat-o prin proprietățile speciale ale spiritului național german: duș popular german special; Nu văd în ele decât o reflectare (Niederschlag) a unui anumit stadiu de dezvoltare economică în drept și se repetă la toate popoarele care se află în același stadiu de dezvoltare economică "1)

Până acum, am vorbit despre acea zonă de drept care este în contact direct cu economia și ale cărei modificări, fiind într-o dependență cauzală de schimbările din economie, coincid în același timp direct cu acestea din urmă. Dar am văzut că departe de orice legea este în contact cu economia. În ceea ce privește departamentele de drept care nu sunt în contact cu economia și, mai ales, dreptul penal și procesele (am discutat deja despre legea statului), atunci, evident, acest domeniu al tehnologiei legale (în sens larg), legea, care are ca scop special protejarea și refacerea drepturilor încălcate, depinde de ramurile de drept ocrotite de aceasta, fiind determinată, pe de o parte, după scopul existenței sale, pe de altă parte, potrivit dispozițiilor sursa apariției sale. Scopul este de a proteja anumite fundamente ale societății, o anumită ordine a relațiilor economice și sociale care necesită. dupa caracteristicile lor, una si nu alta metoda de protectie. Vechea noastră procedură birocratică a fost, de exemplu,

) Brmtano. Veber Anerbenrecht und Grundeigenthum. Separatabdruck aus „Zukunft·. Berlin. 1895. Pg. 12.

a fost un mijloc de protejare a relațiilor de dezvoltare a producției de mărfuri și a fost desființată, între timp, sub iobăgie, în ciuda tuturor neajunsurilor, a îndeplinit în mod evident scopul de a proteja o circulație civilă slabă. Sursa este statul, care, așa cum sa arătat deja, este organizarea dominației de clasă. Din natura acestui stat, din predominanța uneia sau alteia clase în legătură cu anumite tradiții istorice, se desprind anumite trăsături, de exemplu, ale codului penal. În cele din urmă, ramuri de drept precum cele bisericești, dreptul semințelor, și anume cele care reglementează acele relații care depind de dezvoltarea economică împreună cu toate celelalte aspecte ale vieții sociale, se schimbă odată cu schimbările sale generale, prin urmare, sunt supuse doar indirect dependenței de relațiile economice. În special, relația dintre familie și sistemul economic a fost mult timp un subiect preferat de cercetare de către istoricii materialişti.

Trebuie să ne limităm aici la aceste remarci de natură fundamentală; o formulare mai detaliată a acestora este posibilă doar într-o prezentare mai specială.

v.

Pe baza celor spuse până acum, cititorul va trage o concluzie justă că dreptul nu are o regularitate aparte proprie și este subordonat în dezvoltarea sa economiei. Nu rezultă de aici că nu poate exista o

știință specială a jurisprudenței și că dreptul nu necesită un studiu independent, care ar trebui pur și simplu înlocuit cu studiul economiei? Această concluzie ar dezvălui doar o neînțelegere a semnificației concluziilor trase.

La această întrebare ar fi potrivit să răspundem că, studiind economia, nu se studiază deloc drepturile, din simplul motiv că nu sunt identice: economia nu conține prana. Puțin din. Atât unul cât și celălalt (și orice treime), sunt toți egali

*) Unele catedre de drept ocupă un loc intermediar între etpyp, ca să spunem așa, departamentele economice și neeconomice de drept: de exemplu, dreptul succesoral, care în întregime urmează, după principiile de bază, din sistemul economic existent. , dar în același timp este dependentă de dreptul familiei de caracter (jap., poziția juridică a femeii în familie), și de departamentele economice de drept internațional etc.

-asa de-

grade de abstracție — din singura realitate sociologică — întreaga viață socială. Teoria materialismului social nu spune deloc că toată viața socială constă dintr-o singură economie, ci că, deși viața socială este formată din foarte multe aspecte, conceptul de viață socială este o sinteză a unor trăsături foarte diferite, dar este posibil să se ia în considerare toate ca proprietăți ale unui singur obiect, unite de fapt printr-un model comun, care se reduce la dependența tuturor părților sale de o parte - economia socială. Economia și dreptul și orice altă latură a vieții sociale sunt egale în această privință, ca proprietăți sau laturi ale vieții sociale, ele posedă, din punctul de vedere al cunoașterii sociale, un grad inegal de realitate și anume, așa cum am spus, ele nu constituie în mod egal realitatea care rămâne doar viața socială în ansamblu.

Dar ele pot deveni realități reale — atât economie, cât și drept — și devin de fapt astfel în disciplinele sociologice speciale: jurisprudență și economia politică. JÏ, evident, împreună cu o realitate independentă, își primesc o regularitate aparte, reprezentând, ca să spunem așa, un pașaport al realității. Și aceste pașapoarte pot fi eliberate pentru diverse aspecte ale vieții sociale atât cât dorește suveranul stăpân al rațiunii, pentru că regularitatea nu zboară în aer, unde sociologii pozitivi speră să o prindă, ci este stabilită de rațiune, deși, continuând utilizarea folosită. comparație, rațiunea trebuie să ia în calcul și materialul cognitiv, precum și stăpânul absolut al claselor sociale ale statului său. Regularitatea - nu trebuie să uităm niciodată acest lucru - este doar o modalitate specială de coordonare a ideilor unei game mai restrânse, apoi mai largi de fenomene. Prin urmare, nu poate fi ridicată nicio obiecție formală împotriva studiului special al oricărei game de fenomene, ea poate fi făcută doar din punct de vedere al oportunității. Din punct de vedere al oportunității, de exemplu, pot fi ridicate mari îndoieli cu privire la o disciplină care și-ar fi propus ca obiectiv stabilirea unei regularități în folosirea cuvântului „dar” în Biblie, din punct de vedere formal, precum „ dar”-logia ar avea la fel de mult drept să

existe ca sociologia. . Dar astfel de îndoieli, desigur, nu pot fi ridicate cu privire la economia politică și jurisprudența - importanța lor practică este de netăgăduită, prin urmare,

tsia l πoυ studiu și drept, iar economia nu întâmpină niciun obstacol.

Jurisprudența studiază dreptul în mod specific din partea acelor trăsături care îl caracterizează ca atare. În această sferă relativ îngustă, doar învățăturile ei au putere. Totul, πτύ depășește aceste limite înguste, intră deja în domeniul sociologiei (de exemplu, problema relației dreptului cu alte aspecte ale vieții sociale). Prin urmare, ceea ce învață știința dreptului nu este competent să fie predat de sociologie, indiferent de credința – idealistă sau materialistă – la care cineva ar putea adera, că ea îl privește din punctul ei de vedere general. Exact în același mod, în „partea generală” a oricărei legi nu sunt expuse instituțiile sale individuale, ci în teoria generală a dreptului, învățăturile speciale ale ramurilor individuale ale dreptului. Deci, pentru prima dată, situația paradoxală capătă forță deplină: legea nu are o regularitate specială proprie, iar dreptul are o regularitate specială proprie.

Aici este interacțiunea, îmi spun oponenții monismului sociologic. Aceasta înseamnă că recunoașteți și interacțiunea unei regularități sociale generale, pe de o parte – chiar dacă se află într-adevăr în regularitatea economiei – și o regularitate specific legală. „Interacțiunea” dintre regularitatea generală și cea specială și, prin urmare, relativa independență a aspectelor individuale ale vieții sociale joacă rolul principalului atu în argumentarea oponenților monismului, deși, desigur, nu într-un mod atât de simplu și clar. , dar într-o formă mai complicată.Acest argument se bazează pe o simplă neînțelegere epistemologică.Regularitatea este o modalitate de a coordona într-un anumit fel o serie de idei.Să presupunem acum că ai o coordonare de idei „viața socială”, coordonarea constă în o serie de idei - grosier vorbind - economie, drept, stiinta etc., puse in legatura reciproca. Această legătură este o regularitate sociologică, care spune că regularitatea fenomenelor sociale este regularitatea fenomenelor economice. Natural. că ideile care intră ca material cognitiv în conceptul de viață socială se disting printr-un grad ridicat de abstractizare, necesar pentru a putea acoperi întreaga viață socială într-un singur concept. Acest lucru poate fi trist, conceptul este

Nimicbcbelf. un mijloc auxiliar al rațiunii noastre, care a fost nevoită să se orienteze într-o gamă prea mare de fenomene, dar acesta este un fapt pe care trebuie să-l suporte dinainte oricine începe studiul sociologiei. Pentru a vizualiza imaginea întregului oraș, trebuie să urcați foarte sus și, deși sunt vizibile doar contururile generale, detaliile se îmbină într-o ceață, dar puteți vedea relația

reciprocă a părților orașului. Dacă vrei să vezi o parte separată a orașului, vei coborî, desigur, mai jos; veți vedea aici multe detalii pe care nu le-ați văzut de sus, dar legătura acestei părți a orașului cu restul nu vă va mai fi clară: vedeți același obiect (plp, mai bine să spunem, o parte din el) , dar într-un mod complet diferit decât prima dată . De ambele ori veți trage concluzii diferite despre același subiect, dar atât concluzia una cât și cealaltă vor fi corecte, nu concurează între ele, deoarece se află în planurile logice paj-nyh.

De aceea se poate afirma că există o regularitate sociologică generală care neagă o regularitate independentă, iar alături de aceasta există o regularitate juridică specială, și nu există nicio contradicție între aceste afirmații și nu există nicio „interacțiune” între ambele. tipuri de regularitate.se elimină, astfel, prin clarificarea sensului în care se fac enunţuri contradictorii.Regularitatea generală şi specială se stabileşte în condiţii diferite de cunoaştere 1).

Dar voi face pe plac susținătorilor interacțiunii și voi recunoaște interacțiunea (sau, mai degrabă, acțiunea cumulativă) a unei regularități generale și speciale acolo unde ea are loc cu adevărat, și tocmai nu în sfera cunoașterii, a sistemului logic, ci în viață, în sufletul subiectului cunoscător. Căci, întrucât un astfel de subiect trebuie să fie nu doar un spectator, un actor pop, nu doar să vorbească despre viață, ci și să trăiască, el trebuie să folosească indicațiile comune ale științelor, stabilind atât un tipar general, cât și unul special. Primul îi oferă un punct de vedere general, călăuzitor, al doilea îl orientează în cercul acelor fenomene deosebite printre care trebuie să lucreze. Pentru a ajunge la concret, care este viața, trebuie să coborâm de la nivelurile superioare ale abstracției la cunoașterea de specialitate. Dar direcția și scopul îndepărtat al căii sunt vizibile doar de sus...

*) Ceea ce s-a spus este valabil, desigur, nu numai din punct de vedere legal, ci și pentru orice altă regularitate deosebită.

Biblioteca „Runivers1”

4) Ivan Karamazov

(în romanul lui Dostoievski „Frații Karamazov”) ca tip filozofic.

Prelegere publică ').

Suverani și suverani milostivi!

Pvai Karamazov, stând într-o tavernă urâtă, îi spune fratelui său Alioșa: „Băieții ruși încă operează. Mai sunt și alții? Iată, de exemplu, hanul împuțit local, așa că converg, așezați într-un colț. Toată viața nu se cunoșteau până acum, dar aveau să părăsească cârciuma, nu s-ar cunoaște timp de patruzeci de ani, deci ce, despre ce ar vorbi, cât prindeau un minut în cârciumă? Despre întrebări despre lume, și cu alte cuvinte: există Bog, există nemurire? Și cei care nu cred în Bora, ei bine, vor vorbi despre socialism și anarhism, despre transformarea întregii omeniri în funcție de noul stat, așa că e un lucru al naibii, toate aceleași întrebări, doar din cealaltă. Sfârşit. Mulți, mulți dintre cei mai originali băieți ruși nu fac altceva decât

să vorbească despre întrebări vechi dintre noi în timpul nostru. Nu-i așa?,—„Da,—adevărate întrebări rusești despre dacă există Boiъ π dacă există nemurire, sau, după cum spui, întrebări de la celălalt capăt, desigur, primele întrebări și în primul rând, dar aşa şi pado“ i-a răspuns Alioşa.

De asemenea, văd în scăderea interesului pentru aceste întrebări trăsătura cea mai caracteristică a tinereții noastre și a intelectualității noastre, o trăsătură profund ostilă față de tot ceea ce poartă amprenta culturii.

') Citit în Iiieв 21 noiembrie I'.BI Publicat în ..Questions of Philosophy and Psychology" 1902, cartea I.

*

Văd și în această trăsătură sigiliul idealismului profund, înălțimea dispoziției, care trece din lumea interioară în cea exterioară, din starea devine acțiune. După cum se notează în cuvintele lui Ivan, societatea noastră abordează aceste întrebări din unghiuri diferite, când din sociologie, când din metafizică. Desigur, cele două părți nu se exclud una pe cealaltă, sau mai bine zis, ele sunt întotdeauna combinate într-un fel sau altul, dar de obicei o parte este prezentată cu mare accent. Mai recent, am experimentat o perioadă de entuziasm pentru latura sociologică a viziunii asupra lumii; daca nu sunt inselat, acum incepe cotitura catre metafizica. În orice caz, poate fi considerat incontestabil că inteligența noastră este poate cea mai dispusă filozofic, dar în același timp este complet insuficient de educată filozofic. Nivelul de educație filozofică în țara noastră este extrem de scăzut, nu doar în rândul publicului cititor, ci și în rândul publicului scriitor. Până acum, noi, rușii, nu am îmbogățit literatura filozofică mondială, iar Vlad rămâne singurul nostru filozof original. Solovyov. Totuși, dacă nu avem o literatură științifică vastă și originală despre filozofie, atunci avem cea mai filozofică literatură fină; acea putere de gândire a poporului nostru, care nu a fost exprimată în tratate științifice, și-a găsit o ieșire în imaginile artistice și, în acest sens, în timpul secolului al XIX-lea, cel puțin a doua jumătate a acesteia, noi, în persoana lui Dostoievski. iar Tolstoi, chiar Turgheniev, într-o măsură mai mică și Cehov — mergem înaintea literaturii europene, fiind un model pentru aceasta. În literatura noastră se acumulează mari comori ale spiritului și trebuie să se poată aprecia ph.

Din păcate, nu pot spune că am îndeplinit cu fidelitate această datorie firească și, în cel mai bun sens al cuvântului, patriotică. Poate că acest lucru se face cu privire la Turgheniev, Tolstoi și alți scriitori moderni, dar acest lucru este încă departe de a se face într-o măsură suficientă față de marele suferind al literaturii noastre, Dostoievski. Va rămâne, parcă, uitat în literatura noastră avansată *), neînțelegeri jignitoare se acumulează în jurul numelui său sacru, datorită cărora el este considerat aproape propria lor reptilă a literaturii, iar cea mai

bună parte a societății nu simte legătura lor de sânge. Desigur, într-o oarecare măsură

*) În ultimii ani, Dostoievski a atras tot mai multă atenție asupra lui.

noii, poate, sunt convingerile politice originare ale lui Dostoievski, dar cine ar îndrăzni să-l confunde cu cei care sunt reprezentanții oficiali și păstrătorii acestor opinii? În Dostoievski avem nu doar un artist indiscutabil strălucit, un mare umanist și iubitor de oameni, ci și un talent filosofic remarcabil. Dintre toți scriitorii noștri, titlul onorific de artist-filozof îi aparține de drept lui Dostoievski: chiar și Tolstoi, așezat lângă el, își pierde în această privință dimensiunea colosală. Și această latură – spre rușinea literaturii noastre – a rămas cea mai puțin elucidată și apreciată de critica noastră. Având în vedere acest lucru, în ciuda întregii dificultăți mari de a-l evalua pe Dostoievski ca filozof, simt o nevoie irezistibilă să mă opresc asupra acestui aspect al lui. Și într-un asemenea caz, este firesc să ne oprim asupra acelei lucrări, care, atât din punct de vedere filosofic, cât și artistic, este cea mai strălucitoare la Dostoievski, despre Frații Karamazov, iar în acest roman să alegem punctul cel mai izbitor filozofic - imaginea Ivan Karamazov Din întreaga galerie de tipuri ale acestei imagini a romanului pentru noi, inteligența rusă, este cea mai apropiată, cea mai dragă; noi înșine suferim de suferințele lui, îi înțelegem cerințele. În același timp, această imagine ridică trecutul la înălțimi atât de amețitoare, la care gândirea filozofică s-a ridicat doar în chipul celor mai curajoși slujitori ai săi. Dar să ne întoarcem la romanul în sine.

Ivan Karamazov este una dintre figurile centrale din această epopee grandioasă a vieții rusești, în care aceasta din urmă este reflectată de la cele mai înalte până la cele mai joase manifestări. O, există unul dintre cei trei frați Karamazov, care, poate, în ochii lui Dostoievski a descris simbolic întreaga societate rusă, întreaga viață rusească. Dar, în același timp, Ivan este o figură episodică în roman, nu deține nicio acțiune în el. Atitudinea lui Ivan față de tragedia care a avut loc între zidurile casei lui Karamazov poate fi caracterizată cel mult drept conivență. Deși Ivan însuși este ulterior chinuit de gândul că el este vinovat natural al crimei, dar acesta este delirul sufletului său bolnav, mai caracteristic stării acestuia din urmă decât pentru a determina participarea efectivă a lui Ivan la crimă. adesea autorul însuși spune totul. Într-adevăr, nu este greu de văzut că evenimentul sângeros din roman se apropie

- de exemplu. - cu forță fatală, că tragedia este inevitabilă și s-ar fi jucat în continuare fără nicio participare a lui Ivan. Privind chestiunea în mod obiectiv, se poate considera că Alioșa este la fel de înțelegătoare ca Ivan.

Poate că, din punct de vedere al arhitecturii romanului, va părea regretabil că una dintre figurile centrale, în același timp, este, parcă, episodică și de prisos pentru desfășurarea acțiunii. Nu există nicio îndoială că aproape toate romanele lui Dostoievski suferă de mari neajunsuri, chiar și slăbiciunea arhitecturii și a execuției, iar fanaticii formei au motive să fie indignați pe drept. Dar este oarecum ciudat și nepotrivit să vorbim despre neajunsurile formei atunci când vorbim despre astfel de lucrări colosale precum Frații Karamazov. Se sapă ei înșiși, iar critica rezonabilă ar trebui să se limiteze la ei doar la constatarea faptelor, poate dezvăluind pe deplin caracterul artistic. intentie.

După ce s-a spus despre locul lui Ivan în roman, este ușor de înțeles că lumea spirituală a lui Ivan este caracterizată în roman, cel mai puțin de toate prin acțiunile sale. Sursa principală și principală de înțelegere a sufletului său sunt propriile sale cuvinte despre sine. Comparativ de importanță secundară sunt părerile personajelor despre el, dar ele capătă semnificație doar în legătură cu cuvintele lui Ivan. Caracterizarea lui Ivan este realizată într-o formă dramatică, mai ales sub forma unui moiolog, mai rar un dialog. Este ca un episod dramatic dintr-un roman; deși Dostoievski însuși a evitat forma dramei, multe dintre paginile romanelor sale se ridică la un patos dramatic cu adevărat shakespearian. În ceea ce privește forma dramatică, multe dintre dialogurile și monologurile lui Ivan pot fi, cel mai probabil, comparate cu primele pasaje filozofice ale lui Faust. Merită o mențiune specială ca tehnică tehnică virtuoză, disponibilă în literatura noastră și în toată lumea numai lui Dostoievski, aceasta este o caracterizare a sufletului lui Ivan prin delirul său. Înțelegem uimitorul capitol - „La naiba. Coșmarul lui Ivan Fedorovici. „Datorită delirului, însoțit de halucinații și divizarea dureroasă a conștiinței, avem aici, parcă, un monolog într-o formă dialogică. Diavolul lui Ivan Fedorovici are un Mefistofel metafizic, înfățișând principiul abstract al răului și al ironiei și , aceasta este opera sufletului bolnav al lui Ivan, o părticică a propriului eu. Tot ceea ce îl chinuie pe Ivan, pe care el disprețuiește în sine și urăște, de altfel, numai în prezent, dar și în trecut, toate acestea primesc, ca au fost, o personificare în diavol.

episod, pentru cei goi este pretios ca o caracteristica a starii sufletesti a lui Ivan. Acesta este cel mai înalt punct al iritației nervoase și mentale, în care se află Ivan - momentul în care forțele îi sunt sfâșiate și, în cele din urmă, este cuprins de boală. Apariția sa în instanță în ultimele pagini ale romanului adaugă puțin la drama sa emoțională.

Relația de dragoste, dragostea sa cu Ekaterina Ivanovna, pe care Dostoievski a adăugat-o, cel mai probabil de dragul unei conexiuni externe, adaugă puțin la caracterizarea lui Ivan și, probabil, slăbiciunile complică prea mult intriga romanului. Relația cu Ekaterina Ivanovna este un episod complet exterior din viața lui Ivan; nu joacă absolut niciun rol în lumea sa spirituală și, prin urmare, este de prisos, neîndeplinirea scopurilor artistice ale autorului, în esență și de prisos, adăugăm noi, ca episod de prisos pentru tragedia lui Faust

este dansul lui Faust cu Margareta, care ar putea să fie perfect cedat oricăruia dintre personajele secundare, care nu îl caracterizează în niciun fel pe Faust. Ivan conduce, în cuvintele lui Herzen al nostru, un roman logic, voi spune chiar metafizic, care îi întunecă totul. În viața spirituală a lui Ivan, toate personajele din roman, tatăl, Alioșa, Mitia și în special Smerdiakov, au propria lor semnificație, și numai Ekaterina Ivanovna și Grușenka nu o au. Prin urmare, nu ne vom mai opri asupra acestui episod.

Voi adăuga la aceasta că Dostoievski oferă doar, ca să spunem așa, o fotografie de moment a sufletului lui Ivan. Vorbește foarte scurt și brusc despre trecutul său, despre copilărie și tinerețe – în romanul Ivan are 23 de ani – și nu spune nimic despre viitorul său. Povestea se termină brusc. Motivul extern pentru aceasta a fost moartea autorului, care a luat cu el în mormânt atâtea cuvinte nerostite. Dar este puțin probabil ca Ivan să fi ocupat un loc proeminent în roman chiar și în viitor - în prefață Dostoievski vorbește, cel puțin, doar despre Alioșa, ca eroul viitorului roman, care, conform planului autorului, ar trebui au fost o continuare a Fraților Karamazov.că în roman nu există nicăieri o descriere a aspectului lui Ivan, deși este descrisă apariția tuturor actorilor principali.Mi se pare că acesta nu este un accident, nu neatenție, ci un complicat instinctul artistic căruia îi vine cu adevărat în minte să ceară o descriere a aspectului lui Faust,

despre care nu există nici o remarcă în tragedie.

Astfel, tot talentul autorului are ca scop dezvăluirea și evidențierea stării sufletești a lui Ivan în acest moment; se află, parcă, în centrul soarelui electric al talentului lui Dostoievski.

Ivan aparține acelor naturi superioare pentru care ultimele probleme ale ființei, așa-numitele întrebări metafizice, despre Dumnezeu, despre suflet, despre bine și rău, despre ordinea mondială, despre sensul vieții, nu par a fi degeaba. întrebări ale teoriei gri, dar au cea mai vie și cea mai directă realitate. Astfel de naturi nu pot trăi fără să pună și să rezolve aceste întrebări. Din punct de vedere psihologic, nu contează care sunt concluziile sau răspunsurile pe care le-a primit cutare sau cutare persoană la aceste întrebări. Important este că nu li se poate pune și răspunde. O trăsătură caracteristică a stării în care se află Ivan în roman este neîncrederea, pierderea credinței în vechi, care nu a fost încă înlocuită cu una nouă. O astfel de stare de tranziție este extrem de dureroasă; durerile de creștere sunt uneori fatale. Vă voi aminti de acel loc din Lpovedi, acel monument psihologic cel mai de preț, unde Tolstoi povestește cum, fiind în culmea fericirii personale, și-a ascuns arma sinuciderii, atât de puternic a fost atras de el. O stare similară este descrisă în autobiografia lui Mill, care povestește boala neîncrederii, criza morală care l-a lovit în timpul trecerii de la tinerețe la o vârstă mai matură.

Imaginați-vă în momentul unei astfel de tranziții, o rupere atât de dureroasă a unui om de o mare inteligență. neînfricare logică, sinceritate pasională, un om absolut incapabil de a negocia cu el

însuși și îl obțineți pe Ivan Fiodorovich Karamazov. Acest om inteligent și talentat, în floare de forță și viață, vorbește destul de serios despre sinucidere, deși nu acum, ci până la vârsta de 30 de ani, când setea „indecentă” de viață s-a răcit. Și Ivan iubește viața și știe cum să-l apreciez, în ordinea lucrurilor, dar frunzele lipicioase care înfloresc primăvara îmi sunt dragi, cerul albastru este drag, îmi este dragă o altă persoană, pe care o vei crede uneori și știi de ce o iubești , dragă mi-e o altă ispravă umană, în care de multă vreme deja, poate, ai încetat să mai crezi, dar totuși, din vechea amintire, îl cinstiți cu inima. Sufletul acestui om este deschis la tot ce este mare și frumos. El spune că va merge la

Europa, pe care o consideră un cimitir scump, „cel mai, cel mai scump cimitir”: „dragi morți zac acolo, fiecare piatră de deasupra lor vorbește despre o viață trecută atât de fierbinte, despre o credință atât de pasională în mișcarea cuiva, în adevărul cuiva, în lupta cuiva și în știința cuiva, că eu, știu dinainte, voi cădea la pământ și voi săruta aceste pietre și voi plânge peste ele. Astfel, întreaga cultură europeană, pe care el știe atât de mult să o prețuiască și să o onoreze, în prezent i se pare a fi un mort drag. Toată viața este lipsită de gust pentru el. Starea de moarte morală în care se află Ivan îl transformă într-un egoist rece și indiferent, căruia viața din jurul său îi inspiră doar o iritabilitate avântată. Ne apucă frisoane pe piele când vorbește despre posibilitatea ca tatăl lui Dmitrii să fie ucis, că „un nenorocit îl va devora pe altul”, suntem șocați, chiar revoltați de atitudinea lui trufașă și nepoliticosă față de Smerdiakov, care din greșeală a trebuit să devină adevăratul. eroul romanului său metafizic Multe lucruri din acțiunile lui Ivan și mai ales din sentimente ni se par grele și respingătoare. Dar, în același timp, nu credem că toate acestea dezvăluie adevărata esență a naturii acestei persoane, care știe să fie atins de frunze lipicioase purtând și sărut, irigand cu lacrimi, pietrele culturii europene.Nu-mi vine să cred încrederea lui Ivan când îi spune lui Alioșa despre sine: „Nu am putut înțelege niciodată cum poți să-ți iubești nașii.” Acel Ivan. , pe care îl vedem în roman, nu este ceea ce este cu adevărat, precum Raskolnikov, care se pregătește pentru uciderea unei bătrâne, seamănă foarte puțin cu adevăratul Raskolnikov. Suferința constantă, durerea arzătoare a îndoielilor nerezolvate îl fac pe Ivan să fie atent doar la lumea lui interioară; nu are puterea de a participa la viața exterioară. Ivan este bolnav, dar până la urmă doar al romanului, când are deja o adevărată febră nervoasă, dar este bolnav de la bun început, bolnav de când i s-au lămurit întrebările care l-au chinuit, pe care trebuie să le facă. rezolvă sau mor moral. Sofistul și dialecticianul din Ivan este uneori întunecat de chinul ideii, potrivit acestuia din urmă, se vede privirea pătrunzătoare a bătrânului Zospma, care, cu perspicacitate profetică, după o conversație memorabilă despre curtea bisericii, îi spune lui Ivan: „Această idee (despre nemurirea sufletului) nu a fost încă rezolvată în inima ta și îl chinuiește. Dar martirului îi place uneori să se distreze cu disperarea lui, parcă și din disperare. În timp ce, din disperare, te distrezi și cu articole de reviste, și laice

- υo - prin dispute, dar crezând în propria lor dialectică și zâmbind-o pentru ei înșiși cu durere de inimă... Această întrebare nu a fost rezolvată în tine și aceasta este marea noastră durere, căci are nevoie urgent de permisiunea ".. În aceste cuvinte profetice, cheia corectă este dată sufletului lui Ivan Care este întrebarea sau, mai bine spus, ce întrebări nu sunt rezolvate la Ivan și în cele nerezolvate constituie marea lui durere?

Pyotr Aleksandrovich Miusov, în aceeași scenă din mănăstire, spune următorul lucru despre Ivan: oamenii își iubesc propriul fel, că o astfel de săpătură a naturii încât o persoană iubește umanitatea nu există deloc și că, dacă există și a fost dragostea pe pământ până acum, nu este dintr-o săpătură naturală, ci doar pentru că oamenii credeau în nemurirea lor. Ivan Fiodorovich a adăugat în același timp între paranteze că aceasta este întreaga lege naturală, așa că distrugeți în omenire credința în nemurirea voastră, nu numai dragostea se va usca imediat în ea, ci toată puterea vie pentru a continua viața lumii. . Nu numai atât: atunci nimic nu va fi imoral, totul va fi permis, chiar și antropofagia. Dar chiar și acest lucru nu a fost suficient, el a încheiat cu afirmația că pentru fiecare individ care nu crede nici în Dumnezeu, nici în nemurirea sa, fundamentul moral al naturii trebuie să se schimbe imediat în complet opusul celui anterior religios și că egoismul, chiar și ticăloșiei, nu ar trebui să fie permis doar omului, ci chiar recunoscut ca fiind necesar, cel mai rezonabil și aproape cel mai nobil rezultat în poziția sa. Ivan confirmă pe deplin corectitudinea transmiterii gândului său: „Nu există virtute dacă nu există nemurire.” Dar Ivan în roman nu crede sau încă nu crede în nemurirea sufletului. Teribilul său dublu diavol se repetă. același gând pentru el.știința, când omul, după ce a desființat în cele din urmă credința în Dumnezeu, va deveni om-zeu. Dar „întrebarea este acum, gândi tânărul meu gânditor (îl ridiculizează pe Ivan diavolul): este posibil ca o astfel de perioadă . va veni vreodată, sau nu? Dacă va veni, atunci totul" Dar, având în vedere prostia adânc înrădăcinată a omului, aceasta, poate, nu se va rezolva nici peste o mie de ani, oricui recunoaște acum adevărul are voie. să se aşeze complet, după bunul plac, pe noi principii.În acest sens, „totul îi este permis”. Puțin din:

Biblioteca „Runiverse”

υι

chiar dacă această perioadă nu vine niciodată, atunci, din moment ce nu există Dumnezeu și nemurire, atunci este permis ca o nouă persoană să devină un zeu-om, chiar dacă numai singură în întreaga lume și, desigur, într-un nou rang, cu inima ușoară să sară peste orice morală anterioară bariera fostului sclav uman, dacă este nevoie. Pentru Dumnezeu nu există săpat! Unde pășește Dumnezeu, acolo este locul lui Dumnezeu! Oriunde mă aflu, va fi imediat primul loc... „totul este permis” și Sabatul! Că „totul este permis” este în general o idee preferată, sau, mai bine, un subiect preferat al conversației lui Ivan Karamazov: el dezvoltă acest lucru. închisoare idee, iar lui Smerdiakov, π știi ce direcție fatală este dată gândurilor lui Smerdiakov de această viziune. Dar lăsând deoparte episodul cu

Smerdiakov și oprind atenția exclusiv pe latura filozofică a problemei, vedem că aici una dintre cele mai importante, una dintre cele mai centrale probleme ale filosofiei din toate timpurile și popoarele, problema pusă deja de Socrate și chiar de predecesorii sai, este pus cu hotarare neconditionata.aiitagonstamp de sofisti, tocmai problema etica. întrebarea criteriilor pentru bine și rău, despre sancțiunea etică. Se pare că în zilele noastre, dintre toate problemele filozofice, această problemă este pusă în primul rând și are o influență decisivă asupra întregii dezvoltări a gândirii filosofice. Dar, desigur, această problemă nu a fost niciodată complet eliminată și nu poate fi eliminată din filosofie și cred că este cea mai importantă, într-adevăr prima întrebare a filozofiei ca importanță.

Ivan, cu sinceră neînfricare și crudă consistență, trage concluzii etice din filosofia ateismului, sau, dacă este permis să folosim termenul filosofic al zilelor noastre, pozitivism, ajunge la concluzia, care este sumbră pentru el însuși, că criteriul a binelui și a răului și, în consecință, a moralității, dar poate fi obținut fără sancțiune metafizică sau religioasă. El nu are o credință religioasă, dar odată cu pierderea ei, își pierd moralitatea cu groază. Aici am lăsat în mod deliberat deoparte evaluarea teoretică a perspectivei lui Igvan, prin urmare, întrebarea dacă are dreptate sau greșit, legând criteriul binelui și al răului cu religia, oamenii de diferite viziuni asupra lumii vor răspunde diferit la această întrebare. Subliniez doar conținutul uman universal al acestei întrebări, care este pus în sine de fiecare persoană care începe să trăiască o viață conștientă și trece de la o credință tradițională copilărească la o credință sau non-credință conștientă.

Tragedia lui Ivan nu constă în faptul că acesta ajunge la concluzii care neagă moralitatea; câți oameni pentru care teoretic „totul este permis” este doar un semn convenabil pentru imoralitate practică; constă în faptul că inima lui „mai sus, capabilă de un asemenea chin” nu poate fi împăcată cu o astfel de concluzie, așa cum l-a descris bătrânul. Este suficient să amintim chinurile lui Ivan, care se considera vinovat de uciderea tatălui său. ceea ce logica neagă își ridică vocea în inimă, există, în ciuda oricărei negare, ca un fapt al conștiinței morale directe, ca voce a conștiinței.Natura este extrem de etică, forțată să nege etica, așa este acest conflict monstruos.dacă cineva au fost nevoiți să nege lumina zilei pe care o vede cu ochii lui, cu diferența că această discordie, referitoare la un singur fapt de cunoaștere, nu poate fi comparată ca importanță cu o întrebare care afectează întreaga viață morală a unei persoane.

Ateistul a.nora.pshi, așa cum se poate defini părerile etice ale lui Ivan, seamănă involuntar cu căutări similare ale unui spirit neliniştit, care, la pofta modei, este sortit să devină idolul zilelor noastre, pr. Nietzsche. Oricine este familiarizat chiar și superficial cu filosofia morală a lui Nietzsche va vedea cu ușurință identitatea principalelor motive și idei principale ale lui Nietzsche și Ivan, ceea ce este destul de inconsecvent din similitudinea problemei lor principale despre compatibilitatea moralității absolute cu pozitivismul. (Lăsăm deoparte, desigur, detaliile filozofiei lui Nietzsche, considerând orice altceva ca secundar în comparație cu

problema etică). Am văzut că nu numai concepția generală care plasează „supraomul” Nietzsche sau „zeul-om” Ivan „pe această parte a binelui și a răului” și face pentru ei „totul permis”, ceea ce este caracteristic pentru ambele, dar și principiul egoismului, negarea altruismului, care îi ține locul moralității abolite, se repetă ici și colo. Grandoarea egoistă a supraomului, moralitatea stăpânului și moralitatea sclavilor – astfel sunt inevitabile „fructe”. a golului inimii” care rămâne după distrugerea moralei datoriei şi iubirii. Drama sufletească pr. Nietzsche și Ivan Karamazov sunt unul și același - teoria imorității, care este compatibilă cu cerințele morale ale individului. Măreția spiritului lui Nietzsche, după părerea mea, se exprimă tocmai în pasiunea și sinceritatea experienței, această dramă, care s-a încheiat tragic în nebunia lui Nietzsche. Dru-

nu există o astfel de cale pentru filosofia lui Nietzsche și poate exista; dacă op, scriind asta. ceea ce a scris a rămas un filistin prosper, precum, de exemplu, Voltaire a rămas, după ce a scris Candide, acest lucru plin de disperare de neîncredere, Nietzsche ar fi fost doar un romancier care, în proză și versuri rafinate, a exersat pe diverse subiecte filozofice. Prin nebunia sa, mai mult decât prin scrierile sale, a arătat importanța reală și semnificația reală a problemelor tratate în acestea. Viața lui Nietzsche este un com-meptarium necesar, în care scrierile sale sunt luminate cu o strălucire tragică, adevăratele suferințe ale lui Zarathustra devin clare. Cu perspicacitate profetică, problema lui Nietzsche, problema amoralismului ateu, a fost formulată de Dostoievski, dar spre deosebire de Nietzsche, care a făcut tot posibilul să scape de această contradicție, Dostoievski, înțelegând-o, se ridică deasupra ei; spiritul romancierului nostru, alături de sufletul lui Nietzsche-Ivan, este capabil să cuprindă sufletul lui Alyosha și spiritul profetic al bătrânului Zosima. Despre Dostoievski însuși se poate spune în cuvintele diavolului despre asceții, pe care aceștia din urmă trebuiau să-i ispitească și al căror suflet „merită o întreagă constelație”: păr – și omul va zbura „cu susul în jos”... 1) . Nevoia de a restrânge expunerea ne obligă să respingem aici sarcina dificilă de a analiza și a evalua critic perspectiva generală a lui Dostoievski, o datorie de dragoste și atenție până acum complet neplătită de societatea noastră față de un mare scriitor.

Ivan se exprimă ezitant și condiționat cu privire la moralitate: spune: dacă cânți pe Dumnezeu și nemurirea sufletului, atunci totul este permis. Dar când îl întreabă dacă există un Dumnezeu, uneori el răspunde hotărât: nu există Dumnezeu, alteori dă răspunsul aproape opus. Aceasta este poziția agonizantă a lui Ivan, că nu poate ajunge la nicio concluzie finală. Ivan caută cu nerăbdare credința, s-a săturat de îndoieli. La urma urmei, asta spune dublu-diavolul lui batjocoritor despre el: visul meu, „să realizez

') cf. un fragment din caietul lui Dostoievski: „Ipkvpzptor și capitolul despre copii. Având în vedere aceste capitole, tu (se pare că Kavelin I.) m-ai putea trata, deși științific, dar nu atât de arogant, ci o parte din filozofie, deși filosofia nu este specialitatea mea. II

în Europa nu există o asemenea forță de exprimare ateă și nu a fost niciodată. Trebuie să fie, nu ca un băiat, cred în Hristos și Îl mărturisesc, dar printr-un cuptor mare de îndoieli a trecut osana mea. Într-o scrisoare din 1870, Dostoievski spune că „întrebarea cu care am fost chinuit în mod conștient și inconștient toată viața mea este existența lui Dumnezeu”.

sa se cufunde in sufletul sotiei negustorului Sempioda si sa aprinda o lumanare catre Dumnezeu. „Dar este suficient sa aruncam o privire mai atenta in sufletul lui Ivan pentru a intelege cat de lipicios este de calmul credintei, cat de inaccesibil pentru el. largi îndoielile lui sunt.Senjeneala involuntară mă apucă atunci când prezentarea mea se apropie de acele capitole ale romanului, care descriu conversația dintre frații Ivan și Alioșa într-o tavernă.Dostoievski dobândește aici o putere și un curaj titan, aceste capitole sunt scrise în sânge, singurii de acest fel în toată literatura mondială.Și ce plan ciudat stă chiar și în această situație, în care converg frații pentru prima dată pentru o conversație, pentru o conversație despre Dumnezeu și lumea Lui. Pvap, despre care se spune că iubea totul, nu beția, în desfrânare și „nu vânător în general, și novice Alexei, stau într-o tavernă murdară, pe o hartă a celei în care Raskolnikov asculta povestea lui Marmeladov Opp stătea în spatele paravanelor de la intrare. camera, cu un dulap pe peretele lateral. Dintre vizitatori era doar un bătrân, un militar pensionar, cu ceai în colț. Dar în restul încăperilor tavernei se desfășurau toate cântările obișnuite ale cârciumii, se auzeau strigăte îmbietoare, sticlele de bere erau desfundate, sunetul mingilor de biliard, orga bâzâia.secole, adâncurile fără fund ale legendei lui Marele Inchizitor se deschide, vaporii gândirii umane urcă spre cer... Există ceva cu adevărat rusesc în această simplitate și absența oricăror efecte situaționale exterioare, cu care aici sunt exprimate idei mărețe.

Într-o astfel de situație, frații se cunosc mai întâi. Ivan dă un răspuns la întrebarea tăcută a lui Alyosha: „În ce crede iubitul său frate și cum trăiește?” Mai întâi, Ivan, în spiritul pozitivismului, spune că unde este mintea mea „pământească euclidiană” pentru a „înțelege despre Dumnezeu” și a decide dacă El există. Dar apoi continuă: „Îl accept pe Dumnezeu și nu numai de bunăvoie, ci, mai mult, accept înțelepciunea Lui, și scopul Lui, amintire complet necunoscută, cred în ordine, în sensul vieții, cred în armonia veșnică, în care par a fi hai sa ne contopim cu totii, cred in cuvant, la care universul aspira si care "fii la Dumnezeu" si care este Dumnezeu insusi, iu, si asa mai departe, etc, etc in infinit. Sunt multe de cuvinte pe acest punctaj. Se pare că sunt pe un drum bun? Ei bine, imaginați-vă că în rezultatul final eu

Nu accept această lume a lui Dumnezeu și, deși știu că există, nu o recunosc deloc. Îl accept pe Dumnezeu, înțeleg asta, sunt lumea creată de El, nu accept lumea-то a lui Dumnezeu și nu pot fi de acord să accept. O să fac o rezervă: sunt convins, ca un bebeluș, că suferința

se va vindeca și se va netezi, că toată comedia jignitoare a contradicțiilor umane va dispărea ca un miraj mizerabil, ca o invenție ticăloasă, ignorantă, a celor slabi și mici. o minte euclidiană umană atomică, care, în cele din urmă, în lumi, oh final, în momentul armoniei eterne, se va întâmpla și va apărea ceva atât de prețios încât va fi suficient pentru toate inimile, pentru stingerea tuturor indignărilor, pentru ispășirea tuturor. atrocitățile oamenilor, pentru tot sângele pe care l-au vărsat, suficient pentru a putea nu numai să ierte, ci și să justifice tot ce sa întâmplat cu oamenii; lasă, lasă toate acestea să fie și să apară, dar ατό nu accept asta și nu vreau să o accept!'·

Ivan nu vrea să recunoască cu mintea sa „euclidiană” oportunitatea și rezonabilitatea suferinței umane. Despre toate „lacrimile ființelor umane, cu care întregul pământ este saturat de la crustă până la centru – nici măcar nu pot spune un cuvânt... Sunt o ploșniță și recunosc cu toată umilința că nimic nu pot înțelege de ce totul este așa aranjat.Oamenii înșiși sunt, așadar, de vină: paradisul a fost dat. Au vrut libertate și au furat focul din rai, știind ei înșiși că ar deveni nefericiţi, ceea ce înseamnă că nu e nimic care să-i fie milă '*. Dar copiii sunt nevinovaţi, ei după „au mâncat merele”, în suferinţele lor este mai clar, deci, inutilitatea, lipsa de sens a suferinţei în general. II iată paginile groaznice despre copii, înjunghiați până la moarte, împușcați în momentul în care copilul se întindea fără efort după un pistol, lânceind într-un loc urât, chinuiți, bântuiți de câini în fața mamei lor.- un lung și sângeros. Galerie. „Este complet de neînțeles”, tună Ivan, de ce au trebuit să sufere și de ce ar trebui să cumpere armonie cu suferința? De ce au intrat și ei în material și au luat armonia viitoare pentru cineva?Ivan refuză armonia pentru un asemenea preț.canisă urât mirositoare cu lacrimile lor nerăscumpărate către „Dumnezeu”! Nu merită, pentru că lacrimile au rămas nerăscumpărate. Ele trebuie să fie răscumpărate, altfel nu poate exista armonie. Dar cu ce, cu ce îi vei răscumpăra? Este posibil? Chiar vor fi răzbunați? Dar de ce am nevoie de răzbunare, de ce am nevoie de iadul pentru chinuitori, ce poate repara iadul aici când sunt deja torturați?

cheia Ivan, dar ne putem permite să plătim atât de mult pentru intrare. De aceea mă grăbesc să-mi returnez biletul de intrare. Și dacă sunt doar un om cinstit, atunci sunt obligat să-l returnez cât mai curând posibil. Eu fac asta. Nu-L accept pe Dumnezeu, Alioșa, dar numai că Îi întorc biletul cu cel mai mult respect. ” – „Aceasta este o rebeliune”, a spus Alioșa încet și privind în jos. „o revoltă a unei personalități umane inofensive împotriva ordinii obiective a lucrurilor. Spiritul de foc al lui Cain al lui Byron, spiritul durerii lumii, a înviat în Ivan!" Da. nu se poate trăi în rebeliune, iar această dispoziție sau această înțelegere a lumii trebuie cumva depășită sau experimentată, altfel nu există niciun rezultat.

Oglinda strâmbă a sufletului lui Ivan, diavolul său, cu batjocură vulgară dezvoltă aceeași idee despre necesitatea răului în dizarmonia lumii. Se opune lui Mefistofel, care vrea mereu răul. „Poate fi singura persoană din toată natura care iubește adevărul și vrea ceea ce este

bine.” Diavolul spune cum a vrut să strige „osana”, dar „ce ar ieși din osana mea? Imediat, totul în lume s-ar stinge și nu ar avea loc niciun accident. Și așa, numai la datorie și în funcție de poziția mea socială, am fost nevoit să suprim un moment bun în mine și să rămân cu trucurile murdare. Cineva ia onoarea bunătății

') O imagine imploră involuntar comparație, inspirată din aceeași dispoziție și aparținând unuia dintre cei mai chibzuiți și nobili filosofi ai Franței moderne, și anume prematurul dispărut Guyot: „într-o noapte un înger sau serafim m-a luat pe aripile lui să mă poarte. spre paradisul Evangheliei către „creator”, și m-am simțit zburând în ceruri, deasupra pământului. Și în timp ce mă ridicam, am auzit un zgomot întins și trist năvălind de pe pământ spre mine, ca un cântec monoton al pâraie, răsunând din munți în liniștea vârfurilor.Dar de data aceasta pot desluși voci omenești: erau suspine amestecate cu rugăminți de milă, gemete punctate de laude, erau rugăciuni disperate, suspine ale unui piept pe moarte izbucnind de laudă; și toate acestea au fost amestecate într-un glas puternic, de data aceasta simfonie sfâșietoare că inima mea era copleșită de milă, cerul mi s-a părut întunecat și nu mai vedeam nici soarele, nici bucuria universului. M-am întors către cel care mă însoțea: „Nu auzi?” i-am spus. Îngerul m-a privit cu o față calmă și limpede: „acestea”, a spus el, „sunt rugăciunile oamenilor care se năpustesc de pe pământ la Dumnezeu. Și când a spus acestea, aripa lui albă scânteia în soare; dar mi s-a părut negru și plin de groază.„Aș plânge dacă aș fi Dumnezeu”, am exclamat și am simțit cu adevărat că plâng ca un copil. Am eliberat mâna îngerului și am căzut la pământ, crezând că mai am prea multă umanitate să trăiesc în rai.”, (II. Guyaii. Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction. 5-nie ed. Paris, 1900, p. 12).

„Știu”, se plânge diavolul, „există un secret, de ce nu vor să mi-l deschidă, pentru că atunci, poate, după ce am ghicit care era treaba, voi latra „osappa”. și imediat minusul necesar va dispărea și prosperitatea va începe în toată lumea." Mă trezesc și cu inima grea îmi îndeplinesc misiunea: să ucid mii pentru a salva unul. Câți, de exemplu, a fost necesar să distrug suflete și rușine reputații cinstite pentru a obține ceea ce am fost atât de rău înșelat în timpul războiului!Nu, până nu mi se dezvăluie secretul, sunt două adevăruri: unul acolo, al lor, care îmi este încă complet necunoscut, iar celălalt. este al meu.” Geme Ivan la această batjocură a diavolului asupra ideilor sale.

Întrebarea pe care Ivan o ridică aici cu o forță atât de tragică și un curaj nebunesc, problema originii și semnificației răului în lume și a raționalității ordinii mondiale, este o chestiune veche de metafizică, la fel de veche ca lumea, un întrebare care, de pe vremea lui Leibniz, a ajuns să fie numită problema teodicei. La această întrebare au răspuns atât teologii, pentru care este formulată ca problema providenței lui Dumnezeu, cât și filozofii, atât optimiști, precum Leibniz, cât și pesimiști, precum criticul său malefic Voltaire, sau Schopenhauer și Ed. Hartmann, și spiritiști, și materialiști, și deiști și atei. Nu este necesar să ne gândim că această întrebare a fost pusă

doar de o viziune religioasă, ea rămâne pentru una atee, subliniind cu și mai mare forță armonia viitorului, care este cumpărată, însă, de dizarmonia prezentului. Un exemplu de astfel de viziune asupra lumii este înțelegerea materialistă modernă a istoriei și doctrina socialismului bazată pe aceasta: viitoarea armonie a socialismului este cumpărată aici de victima inevitabilă a suferinței capitalismului; „Drâncile nașterii” noii societăți, după binecunoscuta comparație a lui Marx, sunt de neînlăturat. Prin urmare, cu deplin drept și cu toată forța, se poate ridica și întrebarea lui Ivan despre prețul acestei viitoare armonii și, bineînțeles, , se întreabă în mod inevitabil fiecare persoană conștientă. să fie un sistem filosofic universal care să nu țină cont de chestiunea etnică în totalitate. Este în sensul deplin al cuvântului o întrebare mondială; particularitatea sa ca atare constă nu numai în persistența sa, ci tot în insolvabilitate în sensul că nici un progres al științei, nicio putere de gândire

') Pentru mine personal, această întrebare Karamazov a existat pe vremea celui mai mare entuziasm pentru marxism. mier vezi articolul anterior „Cauza cauzală și libertatea acțiunii umane”, p. 48.

nu-i pot oferi o soluție care să distrugă însăși întrebarea. Dimpotrivă, oricât de perfectă ar părea că a fost rezolvată de un filozof, trebuie neapărat să fie restabilită de altul. Fiecare filozof, sau mai bine zis, fiecare persoană care gândește și, prin urmare, filosofează, trebuie să decidă această problemă pe propria răspundere și pe cheltuiala lui, nu din rațiune, nu numai din logică, ci din întreaga ființă. Chiar și în cazul deciziei sale dependente, gândul altcuiva trebuie să treacă prin sfântul sfintelor fiecărei persoane și, astfel, să devină proprietatea coroanei celui care l-a asimilat. Aceasta este proprietatea tuturor întrebărilor lumii, care, împreună cu ea, constituie principalele probleme ale metafizicii și, de altfel, aceasta este proprietatea tuturor întrebărilor care îl chinuie pe Ivan Karamazov. Personal credem că problema teodicei, așa cum a pus-o Ivan, este insolubilă din punctul de vedere al înțelegerii eudemoniste a progresului, care vede în acesta din urmă o creștere a fericirii celui mai mare număr de oameni. Această problemă poate fi rezolvată sau eliminată doar printr-o sinteză metafizică și religioasă. 1)

Io nu am atins una dintre cele mai dureroase îndoieli care tulbură inima Iwaiei, întrebarea lumii, al cărei răspuns este credința și speranța zilelor tale; înțelegem problema dezvoltării istorice mondiale a omenirii sau. care este şi problema democraţiei şi socialismului. Nu ne este greu pentru noi, copiii secolului al XIX-lea, să înțelegem esența acestei probleme. Secolul al XIX-lea în mintea multora a distrus sau, cel puțin, a zdruncinat vechile credințe și vechea idee a acestei vieți pământești ca pregătire pentru viitorul, cel ceresc. El a prezentat opinia că viața noastră este într-adevăr o pregătire pentru viitor, nu cea cerească, ci cea pământească. Religia XIѣto a fost ocupată temporar de teoria progresului sau, în vechea expresie comte, religia umanității. S-a calculat și s-a dovedit științific că omenirea viitoare a fost destinată unui regat al dezvoltării libere și luminoase, în care să fie puse în practică principiile vesele ale

libertății, egalității și fraternității. Tot ceea ce este greu și umilitor în viața noastră prezentă, toate formele de exploatare și înrobire a omului de către om vor pieri o moarte naturală și o natură nouă, liberă, stăpânitoare științific, omul va apărea în lume, om-zeu, în cuvintele lui Dostoievski.

*) Mier. mai jos despre rezoluția sa în filosofia lui Solovyov (articolul „Ce

dă filozofia lui Vladimir Solovyov conştiinţă modernă?*) **).

Indiferent dacă sufletul se roagă sau nu noilor zei, trebuie remarcat că la baza noii înțelegeri a vieții, indiferent de ținuta ei științifică și chiar uneori formularea cu adevărat științifică a întrebărilor individuale incluse în ea, se află toate aceeași credință, care pentru concizie poate fi caracterizată ca o credință într-un om-zeu, înlocuind credința anterioară într-un Dumnezeu-om. Să nu creadă că spun asta ca un reproș adus noii perspective asupra lumii. Nu, dar în general cred că la baza oricărei viziuni asupra lumii atât de largă și de eficientă încât trece direct în religie (chiar dacă este atee), există credința; la baza oricărei viziuni religioase asupra lumii stă ceva de nedemonstrat și care merită chiar mai mult decât dovada.

Crede ce spune inima ta: Nu există angajamente din ceruri.

Deci, pentru a trăi în speranța unui viitor luminos și frumos al omenirii și pentru a lucra pentru această perspectivă îndepărtată, trebuie să te întorci spre umanitate; a crede că omul este într-adevăr capabil să fie un om-zeu, că omenirea în ansamblu se poate ridica într-adevăr la o înălțime fără precedent și să nu degenereze în mizerie morală, chiar dacă a atins fericirea animală. Trebuie crezut și poate fi necrezut. Prin urmare, aici există o problemă în sensul că aici există posibilitatea unor înțelegeri diferite, aici sunt posibile îndoieli, pe scurt, aici avem și o întrebare de lume, adică. o întrebare care este definitiv insolubilă, dar nu mai puțin necesară a fi pusă de fiecare ființă conștientă. Și se pune această întrebare, iar această îndoială este exprimată în „legenda Marelui Inchizitor”.

„Legenda Marelui Inchizitor” este una dintre cele mai preţioase perle create de literatura rusă.În această creaţie bizar de strălucitoare, măreția imaginii Evangheliei se îmbină cu un conținut complet modern, se exprimă căutările anxioase ale zilelor noastre, doar ca și povestea maiestuoasă a cărții lui Iov, tradusă în limbaj ъ concepte ale noului timp, a servit deja ca cadru pentru una dintre cele mai mari creații ale literaturii europene, minunatul prolog al lui Faust pe cer. „Legenda lui Marele Inchizitor” este o inserție episodică în roman: deși este cel mai important document pentru caracterizarea sufletului lui Ivan, poate fi evidențiat și poate fi privit ca o lucrare independentă.

*

reprezintă o „fantezie fără margini”, o iemă filosofică a unui tânăr student care nu a scris două versuri în viața sa. Aceasta, dacă permiteți o comparație îndrăzneață, este pictura religioasă a lui Vasnețov, neglijând deliberat realismul materiei de dragul realismul ideii. Îl aduce pe Hristos a doua oară pe pământ, în mijlocul religiosului violenței și inchiziției, în cea mai fantezică și întunecată țară – din Spania. Apariția lui Hristos este descrisă cu trăsături minunate: „A apărut în liniște, imperceptibil, iar acum toată lumea – în mod ciudat – Îl recunoaște. Acesta ar putea fi – adaugă Ivan – unul dintre cele mai bune locuri din poem Oamenii, cu o forță invincibilă, se străduiesc pentru El, Îl înconjoară, cresc în jurul Lui, Îl urmează. trece printre ei cu un zâmbet liniștit de infinită compasiune.Soarele iubirii arde în inima Lui, razele Luminii Iluminării și Puterii curg din ochii Săi și, revărsându-se asupra oamenilor, le scutură inimile cu iubire reciprocă. Acesta este un mod pur rusesc de interpretare artistică a imaginii lui Hristos și reunește astfel de scriitori, în toate privințele, diferiți și îndepărtați în spirit, precum Turgheniev și Dostoievski. Amintiți-vă, nu este același cartograf să deseneze imaginea captivantă a Umanistului într-una dintre cele mai frumoase „poezii în proză” ale lui Turgheniev „Hristos”.

Hristos face minuni, înviază morții. El este văzut și recunoscut în același timp de Marele Inchizitor, slujitorul oficial al învățăturii Sale, și i s-a ordonat să-L aresteze. Mulțimea s-a despărțit și Hristos a fost dus în întuneric. Iar noaptea, într-o noapte înfundată la Sevilla, un pnquiztor, un bătrân de 90 de ani, vine la Hristos în închisoare și aici are loc o conversație plină de măreție filozofică și misticism sacru. Cu toate acestea, spune tot timpul Marele Inchizitor; Hristos vorbește în tăcere, deși tot timpul auziți acest discurs tăcut de răspuns, discursul iubirii și al iertării. Nu căuta fidelitatea istorică în discursurile inchizitorului. În curând te vei convinge că în imaginea fantastică a unui inchizitor medieval vei recunoaște sufletul jalnic și neliniştit al lui Ivan 1); fiul secolului al XVI-lea se dovedește a fi capabil să conțină cele mai dureroase îndoieli ale zilelor noastre, despotul suveran, cu curaj nestăpânit, cu îndrăzneala lui Karamazov, pune problema democrației și socialismului. IIi-

*) Ştiu că vor să vadă în imaginea Nnquizptorului o caracteristică a Bisericii Catolice. Dar aceste interpretări istorice, în esență discutabile, nu fac decât să împiedice claritatea conținutului filozofic al legendei.

kvpzitorul isi marturiseste credinta sau; mai exact, neîncrederea lui în umanitate, care nu poate trăi, după părerea sa, după mintea și conștiința lui. Op îi reproșează lui Khrpst că este el. pornind de la o înțelegere ideală a umanității și a sarcinilor ei, el și-a pus o povară insuportabilă pe umerii săi. Povestea Evangheliei despre ispita lui Hristos în pustie și cele trei ispite pe care i le-a prezentat diavolul servește ca simbol al întregii probleme istorice. „În aceste trei întrebări, parcă, toată istoria umană ulterioară este combinată și

prezisă și sunt dezvăluite trei imagini în care toate contradicțiile istorice insolubile ale naturii umane de pe întregul pământ vor converge.” „Transformă aceste pietre în pâine și pentru Că lupta va conduce omenirea ca o turmă recunoscătoare și ascultătoare, deși mereu tremurând că Îți vei retrage mâna și pâinea Ta va înceta pentru ei. Dar oamenii nu pot face asta. După încercări grele, „oamenii vor înțelege în sfârșit pentru ei înșiși că libertatea și pâinea pământească din belșug pentru toată lumea sunt de neconceput împreună, căci nu se vor putea împărți niciodată, niciodată între ei! De asemenea, se vor convinge că nu vor putea fi niciodată liberi, pentru că sunt slabi, vicioși, nesemnificativi și rebeli.” Așa înfățișează inchizitorul problema economică a socialismului, organizarea liberă democratică a producției, problemă care a fost pusă dinainte de „duhul îngrozitor și rău” în ispitele sale profetice. „Acceptând „pâinea”, ai fi răspuns angoasei omenești universale și eterne, ca ființă individuală, și întreaga umanitate împreună, aceasta:” în fața cui să te închini? Nu există o preocupare neîncetată și mai dureroasă pentru o persoană, cum, rămânând liberă, să găsească cât mai curând pe cineva care să se închine înaintea.” De îndată ce o persoană respinge un miracol, el îl va respinge imediat pe Dumnezeu, căci omul nu caută așa ceva. mult Dumnezeu ca minuni. Hristosul răstignit nu a vrut să coboare de pe cruce. „Nu ai coborât pentru că, din nou, nu ai vrut să înrobești o persoană printr-o minune și tânjeai după o credință liberă, și nu una miraculoasă. Tânjea după iubirea liberă, și nu deliciile sclave ale unui sclav în fața puterii care îl îngrozea odată pentru totdeauna. Dar chiar și aici ai judecat oamenii prea înalt, căci. desigur, sunt sclavi, deși n sunt creați bun-

tovshpkamp'. „Mu am corectat isprava Ta și s-a bazat pe un miracol, ìtuiitnk> și (adică și oamenii s-au bucurat că au fost din nou conduși ca o turmă și că dormeau din inimă, în sfârșit, un dar atât de groaznic care le-a adus atât de multe chin. „Discursul inchizitorului respiră căldură Ce bâlbâială copilărească par în comparație cu discursurile ei pe aceasta și un subiect similar al unora acum la modă și faimos „Doctor Shtokman” * 4 și așa mai departe.

Inchizitorul îi reproșează pentru a treia oară lui Hristos că nu a vrut să ia de la marele duh al puterii, împărăția pământului, pe care i-a oferit-o, a respins sabia, bazându-se doar pe cuvântul liberei convingeri. Am corectat isprava Ta, spune inchizitorul, am luat sabia pentru a ajuta crucea, violența pentru a ajuta la convingerea liberă, „nu suntem cu Tine, ci cu ea *1. Câțiva aleși au preluat guvernarea rasei umane, bazându-se pe o dulce înșelăciune. „Toți vor fi fericiți, toate milioanele de ființe, cu excepția sutelor de mii care le guvernează. Căci numai noi, noi cei care păstrăm secretul, doar noi vom fi nefericiți. Vor fi mii de milioane de bebeluși fericiți și o sută de mii de suferinzi care și-au luat asupra lor blestemul cunoașterii binelui și răului.

Deci, la întrebarea dacă omenirea este capabilă să iasă din starea ei prezentă, umilită, cuprinzând începutul unei noi vieți morale, libere, autonome, îndeplinind sarcina care i-a fost indicată în viitor,

inchizitorul răspunde cu un rău și pasionat. Nu. Dostoievski pare să dea un indiciu în ce direcție ar trebui să caute o cale de ieșire din disperarea perspectivei inchizitorului, o dă în discursurile interlocutorului său tăcut, Hristos. Cu ce artă inimitabilă face artistul să simtă prezența acestui interlocutor tăcut. „Și de ce mă privești tăcut și pătrunzător cu ochii tăi blânzi?” inchizitorul se enervează brusc în mijlocul discursului său hulitor, „înfurie-te, nu vreau iubirea ta, că nu te iubesc eu însumi. ... Ce am de spus Tine, totul iti este deja stiut, l-am citit in ochii Tai." Simti cum aceasta privire tacuta iubitoare a Mantuitorului nu da odihna, te lipseste de incredere. II Cu ce minunat acordă legenda se termină: „când inchizitorul tăce, atunci așteaptă ceva timp să-i răspundă. Tăcerea lui îi este grea. A văzut cum Prizonierul l-a ascultat tot timpul, uitându-se pătrunzător și liniștit în ochi. , și se pare că nu dorește să obiecteze la nimic. Starpka ar dori ca Thoth să-i spună ceva, chiar amar, groaznic. Dar op.

deodată se apropie în tăcere de bătrân și îl sărută în liniște pe buzele lui fără sânge de nouăzeci de ani. „Acesta este tot răspunsul. Inchizitorul îl eliberează pe Captiv, pe care a vrut să-l ardă abia de curând. Deși bătrânul rămâne cu vechile sale idei. dar „sărutul arde pe inimă”.

Aici, zic eu, se dă, parcă, o aluzie la o posibilă rezolvare a întrebărilor otrăvitoare, care, poate, constă în scoaterea lor din scenă, iar adormirea lor nu poate fi logica care le-a ridicat, ci puterea efectivă. de dragoste, sărutări, ardere pe inima nikwiztorului. Acesta este gândul care se exprimă atât de solemn în minunatele versuri ale lui Vlad. Solovyov.

Moartea și timpul domnesc pe pământ, Nu-i numiți stăpâni, Tot ce se învârte în jur dispare în întuneric. Doar soarele iubirii este nemișcat.

Nu degeaba Inchizitorul a vrut să-L ardă pe Hristos, căci ideile lui sunt o negare directă a creștinismului, nu pentru că ar rosti discursuri blasfemiante, ci în esența lor. Ideea principală a creștinismului este echivalența etică a tuturor oamenilor, idee formulată ca egalitatea tuturor în fața lui Dumnezeu. Nu este vorba despre o egalizare mecanică a drepturilor și îndatoririlor, nu despre egalitatea imaginară a oamenilor care, după datele lor naturale, sunt neapărat diferiți și inegali, ci despre recunoașterea în fiecare persoană, în fiecare ființă a unei morale cu drepturi depline. persoană, care are anumite drepturi și, prin urmare, impune anumite îndatoriri. Nicio persoană — aceeași idee s-a repetat mai târziu în etica lui Kant — nu ar trebui să fie niciodată un mijloc, este un scop în sine. Ideea egalității etice a stat la baza culturii noastre europene, idee pe care anticii au respins-o; Opa s-a bazat pe opoziția dintre moralitatea Domnului și moralitatea sclavilor. Ideea creștină de echivalență etică și autonomie morală necesită, pentru realizarea ei în viața oamenilor, înlăturarea obstacolelor externe, adică a unor astfel de instituții umane care contrazic această egalitate; cere deci

eliminarea acelor forme de viata in care omul este om mijlocul, dar nu scopul, al formelor de exploatare a omului de catre om. În acest sens, cea mai nouă cultură europeană este o cultură creștină, iar postulatele de bază ale erei creștine se contopesc cu postulatele de bază ale învățăturilor democrației moderne, economice și politice, la maxim.

Identificare. De aceea, Marele Inchizitor, negând democrația și libertatea în numele aservirii individului, este domnul el, și nu cu Tine, „este, în expresia mândră a lui Nietzsche, Antihrist. Dar pentru că se îndoiește de fezabilitate. dintre acestea sau alte forme de ordine politică sau socială.— se poate îndoi de asta și, totuși, îl consideră un ideal moral, a cărui aspirație este obligatorie din punct de vedere moral, dar pentru că respinge testamentul de bază al lui Hristos despre demnitatea egală a tuturor oamenilor ca persoane morale, despre dragostea pentru acești oameni, ca purtători ai unuia și aceluiași „Inchizitorul tău nu crede în Dumnezeu, acesta este tot secretul lui!” spune Alioșa, iar Ivan confirmă pe deplin acest lucru. Dostoievski vrea să sublinieze inconsecvența doctrinei ateiste (sau naturaliste) a egalității, nefirescitatea ei, în sensul de a contrazice instinctele sale brute, animale, umane. Oamenii sunt egali în Dumnezeu, dar nu egali în natură, iar această inegalitate naturală înfrânge ideea etică a egalității lor, unde această idee este lipsită de sancțiune religioasă. Ideea egalității umane este o axiomă morală, un postulat moral formulat în marea poruncă a iubirii; egalitatea oamenilor în acest sens este un principiu supranatural, metafizic, care își găsește realizarea în istorie, dar tocmai această istorie mărturisește profanarea constantă a acestei idei, încăpățânarea, cronica în acest sens, păcătoșenia oamenilor care exercită. violență unul asupra celuilalt 1). Este această violență pe care Marele Inchizitor o ridică drept un ideal, străin de iubirea creștină, pe care sărutul lui Hristos vrea să o aprindă în inima lui. Inchizitorul vrea să împartă oamenii în două rase, în două rase diferite, între care se deschide un abis neumplut; în felul acesta se stabilesc două moralităţi — morala stăpânilor şi morala sclavilor, în expresia binecunoscută a lui Nptzszewski.

Dar odată, vorbind despre inchizitor, a fost pomenit numele lui Nietzsche. Acest lucru nu este întâmplător, deoarece vedem o asemănare izbitoare între ideile inițiale ale apticreștinismului ale inchizitorului și ale autorului Zarathustra. Motivul principal al filozofiei sociale a lui Nietzsche este aceeași idee ca și cea a Marelui Inchizitor - negarea egalității etice a oamenilor, recunoașterea moralității diferite a sclavilor și stăpânilor. „Numai în raport cu egali există îndatoririle, în raport cu ființe de nivel inferior

*) Pentru o dezvoltare mai detaliată a acestor idei, vezi mai jos în articolul „0 ideal social”.

ordine, puteți acționa la discreția dvs. "Această rasă cea mai înaltă de oameni este scopul istoriei. Din punctul de vedere al acestei idei, nu ar trebui să ajungeți la toată urâțenia patologică a învățăturii cuiva - negarea dragostei, compasiunii, exaltarea războiului, negarea completă a idealurilor democratice etc. pct. e. Perspectiva uimitor de strălucită a lui Dostoievski asupra uneia dintre cele mai caracteristice boli morale ale secolului nostru.Imaginea „supraomului" a tulburat cu încăpățânare imaginația creatoare a lui Dostoievski: în cei doi cele mai mari creații: „Crimă și pedeapsă" (Raskolnikov) și „Frații Karamazov" b, ca să nu mai vorbim de cele secundare, se întoarce la această imagine.

Toate problemele pe care le pune Ivan (și dintre care le-am atins doar pe cele mai importante), după cum este ușor de observat, sunt într-o legătură organică între ele. Ele se referă la cele mai esențiale aspecte ale perspectivei lumii din secolul al XIX-lea. Credința fundamentală a acestui vexs este credința în progresul infinit al omenirii; în această credinţă converg toate teoriile progresului, oricât de diferite ar fi ele. Acest progres este un scop în sine, nu există un imperativ extern care să justifice acest scop sau să-l transforme într-un mijloc pentru un alt scop superior. Sensul acestui progres este cea mai mare fericire posibilă a unui număr cât mai mare de oameni. Regula de bază a moralității secolului al XIX-lea este serviciul altruist pentru acest progres. Cea mai frapantă și decisivă expresie a acestei viziuni asupra lumii este teoria așa-numitului socialism științific, sau socialismul în general. Voi face o rezervă că doctrina socialismului este teoretic doar un caz particular al teoriei progresului în general; sunt posibile alte modalități de reprezentare a dezvoltării viitoare a omenirii, dar din punct de vedere istoric aceasta este cea mai importantă, cel puțin în zilele noastre, aproape singura din teoria progresului larg răspândită. În acest sens, între teoria progresului în general și socialism în special, se poate pune un semn egal pentru momentul prezent. Prin urmare, toate îndoielile lui Ivan, îndreptate împotriva doctrinei predominante a progresului, sunt îndreptate în același timp împotriva teoriei socialismului, înțeles nu doar ca doctrină economică, ci ca o viziune generală asupra lumii. Voi spune mai larg, ca o religie. Ivan își exprimă îndoieli cu privire la cele trei credințe principale ale acestei religii: cu privire la normele morale obligatorii care ordonă să-și sacrifice beneficiul și interesele personale acestui progres impersonal pentru binele altor oameni, apoi despre ceea ce se poate numi prețul progresului, în care fericire

O mulțime de generații viitoare sunt cumpărate despre nenorocirile prezentului (o versiune pur eudemonistă a teoriei progresului), în sfârșit, despre viitorul acestei umanități, pentru care se fac toate aceste sacrificii.

Din cele spuse, vezi că în orășelul în care locuiesc Karamazovii, pulsul gândirii lumii bate. Ivan Karamazov este imaginea lumii (deși încă departe de a fi înțeleasă și apreciată în mod adecvat).

Dostoievski în acest roman este acea compoziție universală pentru tineret, pe care a descris-o atât de pasional și elocvent în discursul său despre Pușkin.

Semnificația mondială a imaginii lui Karamazov va deveni mai clară pentru noi când o comparăm cu o altă imagine a lumii - Faust. Poate că cineva va găsi că această comparație a creației nemuritoare a lui Goethe, aceasta, potrivit lui Heine, Biblia seculară a germanilor și a întregii lumi culturale, și Ivan Karamazov al nostru, sunt îndrăznețe - nu suntem atât de obișnuiți pe deplin. apreciem moștenirea noastră națională în comparație cu cea occidentală. Dar fac în mod deliberat această comparație și o consider destul de legitimă. Comparația nu privește, desigur, forma ambelor lucrări, ceea ce este incomparabil, ci conținutul lor ideologic. Și din punctul de vedere al acestuia din urmă, Faust și Karamazov se află într-o legătură genetică neîndoielnică, unul exprimă îndoielile secolului al XVIII-lea, celălalt al secolului al XIX-lea, unul critică rațiunea teoretică, cealaltă rațiunea practică.

Care este punctul central al paeosului tragediei lui Faust? Aceasta este o dramă a limitărilor cunoașterii umane, o dramă, dacă pot folosi aici un termen filozofic, epistemologic. Primele versuri ale primei părți a lui Faust, aceasta, fără îndoială, cea mai strălucită parte a tragediei, exprimă scepticismul lui Hume și Kant. La întrebarea kantiană: cunoașterea (experiența) este posibilă și care este lanțul acestei cunoașteri, Faust, pe panta vieții consacrată căutării adevărului, răspunde: „und sehe. dass wir niclits wissen know. Das will mir sellier das Herz verbrennen.” Aceasta este Critica rațiunii pure, înțeleasă cu scepticism. Faust se preda magiei pentru a obține cunoștințe complete prin magie. Cu vraja magiei, el evocă spiritul pământului - simbol al cosmologiei universale - încercând să-l înțeleagă și să-l apropie de sine, dar primește de la el un răspuns distrugător, cufundându-l în disperare: „Du gleichst, den du begreifst, nicht mir 4. Îndoiala și ironia întruchipate – atât asupra propriei persoane, cât și asupra a tot ceea ce este în lume – se află lângă Faust în persoana lui Mefistofel.

Faust simbolizează gândirea europeană, renunțând la tutela teologiei, încercând-o pe picioare și dând pentru prima dată socoteală despre propriile forțe. Prima parte a lui Faust, repet, este tragedia îndoielii, chiar a disperării în cunoaștere. Acest motiv, care este specific specific unei anumite epoci istorice, sau mai degrabă epoci, în același timp, nu își pierde niciodată semnificația pentru umanitate. Îndoiala lui Faust trebuie experimentată de fiecare persoană care trăiește în mod conștient; gândirea umană revine constant la problema cunoașterii – aceasta este problema veche a filosofiei. Împreună cu alte întrebări ale lumii, această întrebare nu admite o soluție care ar distruge întrebarea în sine. Întrebările lui Faust vor fi ridicate atâta timp cât omenirea trăiește și gândește; de aceea și acum, la 100 de ani de la scrierea lui Faust, drama lui este ceva familiar, apropiat și destul de de înțeles pentru noi. Aceasta este particularitatea problemelor lumii.

Faustul istoric, umanitatea secolului al XVIII-lea, își părăsește studiul pe arena luptei sociale, se străduiește să scape de îndoielile sale și să se uite de sine în activitatea publică. Centrul de greutate al vieții este mutat din interior în exterior, iar activitatea în beneficiul oamenilor este proclamată scopul vieții. Vedeți că Faust din partea a doua este deja un fiu al secolului al XIX-lea, un predicator al activității publice, al moralității publice. Pe scurt, Faust decrepit și muribund devine profetul socialismului secolului al XIX-lea. Viziunea lui asupra lumii este aproape viziunea despre lume a lui 0. Comte și religia umanității, a progresului nesfârșit, care este un scop în sine.

Nach drüben ist die Aussielit uns verrannt, Tkor lver dortliin die Augen blitzend richtet, Sich iiber Wolkeii seinesgleiclien diditet! Er stehe test und selle hier sicii uni.

Dem Tiichtigen ist dieso Wolt niclit stunini, Was braucht er in die Ewigkeit zu scbweil'en! Was er erkeiint, liisst sicb ergreifen Er waudle so den Erdengaug eiitlang;

Wenn Geister spueken, geh' er seinen Gang: Ini Weitersclireiten finii' er Qual und Gliick, Er, unbefriedigt jeden Augenblick!

Iar porunca pe moarte a lui Faust este motto-ul socialismului modern, repetat constant de reprezentanții săi!

Biblioteca „Runivers”

— al 10-lea

Das ist der Weislieit letzter Schiuse:

Doar el merită libertatea ca viața, care trebuie să o cucerească în fiecare zi.

Deci, Faust se încheie cu teoria progresului. Acesta este ultimul pas teoretic pe care reușește să-l facă înainte de moartea sa.Se subliniază adesea că nu există o unitate internă între prima și a doua parte a lui Faust. Această indicație este corectă în sensul că a doua parte nu este răspunsul și rezolvarea întrebărilor ridicate de prima. Faust nu rezolvă problema epistemologică. decretat de el, dar el o sustrage, încetează să fie angajat în ea. El găsește armonia spiritului în echilibrul diferitelor sale abilități, vocea inimii și dă un răspuns la întrebările minții. Astfel, activitatea socială pentru Faust este un pis aller teoretic, o soluție practică și nu teoretică a problemei. Activitatea publică este pentru el doar un fapt, nu un postulat teoretic. Dar acolo unde se termină o generație, începe alta. II, ceea ce pentru o generație este un rezultat obținut cu sânge, pentru alta, din acest punct al începătorului, formează o problemă, astfel testamentul lui Faust este o problemă pentru Karamazov. După cum s-a subliniat mai sus, toate îndoielile lui Ivan formează în totalitatea lor problema socialismului, nu în sens economic, așa cum se spune în vremurile recente, să zicem. Berenstein și toată literatura economică, dar în sensul viziunii morale asupra lumii, așa cum o spune filosofia modernă, în special Nietzsche, deci, dar teoria lui, dar religia lui.

Ivan nu este socialist, nimic, cel puțin, nu dă motive să-l considerăm un socialist activ. dar este complet îmbrățișat de această viziune asupra lumii, este un copil al socialismului, dar un copil de puțină credință, care se îndoiește. Nu este nevoie să împărtășești în mod conștient ideile epocii pentru a nu fi mai puțin fiul său; uneori negarea mărturisește o atitudine mult mai pasională față de doctrina negată decât acceptarea ei indiferentă. În acest sens, se poate spune, printre altele, că Nietzsche, cu ostilitatea sa față de socialism, este destul de un produs al viziunii asupra lumii a socialismului, fiul său spiritual ilegitim. Marele spirit al lui Dostoievski a înțeles toate trăsăturile principale ale noii perspective asupra lumii; fără a o împărți, s-a gândit constant la ea, iar urme ale acestui gând intens și pasional s-au păstrat în multe dintre operele sale de artă (de exemplu, „Demonii”) și, în

formă jurnalistică, în jurnalul scriitorului. Și aceste gânduri ale sale, neîncrederea lui, le-a exprimat cu strălucire artistică în Ivan Karamazov. Frații Karamazov sunt cea mai recentă în timp și cea mai matură lucrare a marelui scriitor. Poate că neîncrederea lui l-a ajutat să privească mai adânc în problemele acestei viziuni asupra lumii; Ochiul lui era deschis și la slăbiciunile lui, la lacunele lui teoretice. Dostoievski a privit atât viziunea despre lume a socialismului, cât și starea spirituală a lui Ivan, ca pe o boală morală, o boală a creșterii, ca pe o viziune tranzitorie asupra lumii, premergătoare celei mai înalte sinteze, care, adăugăm noi, ar trebui să constea în fuziunea. de socialism economic ъ cerințe cu principiile idealismului filosofic și justificarea celui dintâi de către cel din urmă. Incompatibilitatea dintre materialismul filozofic și pozitivism și amploarea etică pe care o cere socialismul, boala infidelității religioase care paralizează și idealismul social, așa este diagnosticul pe care Dostoievski, în persoana lui Ivan Karamazov, l-a pus societății europene avansate. Și ni se pare că istoria confirmă validitatea acestui diagnostic. Poate că, printre altele, marile cuvinte ale Evangheliei ale lui Dostoievski, luate de el ca epigrafe a romanului, exprimând fundamentul oricărei dezvoltări sănătoase, au aparținut viziunii despre lume a secolului al XIX-lea: va rămâne doar unul, dar dacă va muri, va aduce multe roade” (Ioapn. XII, 24).

Așadar, Ivan Karamazov exprimă angoasa și îndoielile secolului al XIX-lea, ca și Faust din secolul al XVIII-lea. Dacă acesta din urmă este un reprezentant al epocii viziunii despre lume a individualismului, atunci Ivan Karamazov este fiul sceptic al epocii socialismului. Aceasta este semnificația mondială a imaginii lui Karamazov.

Dar totul măreț apare într-o formă națională și, arătând lumea, trăsăturile extra-naționale ale acestei imagini, trebuie să le remarcăm pe cele naționale. Impresia imediată spune cu certitudine că Faust, deși rămâne o imagine de lume, este în același timp un german din cap până în picioare, din care uneori chiar miroase a filistinism; este, de asemenea, fără îndoială că Ivan Karamazov este o persoană complet rusă, cu care fiecare dintre noi nu poate decât să simtă o relație de sânge. Mai precis, Ivan este un intelectual rus, din cap până în picioare, cu

predilecția pentru problemele lumii, cu înclinația pentru conversațiile lungi, cu introspecție constantă, cu durerea lui.

NOAH. conștiință chinuită. În ultimul semn, văd trăsătura cea mai izbitoare și caracteristică a intelectualității ruse, trăsătură care a fost remarcată de multe ori în literatură; într-un sens cunoscut, se poate spune. că toată ficțiunea noastră și o bună parte din literatura publicistică vorbesc direct sau indirect despre această boală a conștiinței. Mărturisesc că iubesc și apreciez această trăsătură a intelectualității ruse. deosebindu-l, în opinia mea, de vestul european. Oferă o aură de martiriu moral și puritate, exclude complezența și burghezitatea culturală, spiritualizează. Așa că uneori fața unei persoane grav bolnave pare mai frumoasă, mai inteligentă. mai nobil decât o față sănătoasă și roșie.

Boala conștiinței, această boală uimitoare, determină întregul caracter al culturii noastre și, cred, al întregii noastre dezvoltări filozofice. Am menționat deja sterilitatea teoretică comparativă a gândirii filozofice ruse; Între timp, noi, rușii, suntem chinuiți de o sete metafizică și religioasă constantă și intensă: așa cum notează Ivan, ne grăbim în permanență în aceea. uneori sub altă formă cu întrebări despre lume. Neputința gândirii noastre filosofice, în ciuda acestui fapt, își are cauza în aceeași conștiință bolnavă. În fiecare teorie, căutăm în primul rând răspunsuri la cerințele conștiinței, căutăm indicații practice. Abordăm astfel teoria dintr-un scop practic, din care nu se pot trage concluzii teoretice valoroase. De aici lipsa de calm, pasiunea excesivă care intră involuntar în teorie și îi întunecă claritatea. Din același motiv, dintre toate marile probleme ale filosofiei, problema noastră preferată este cea etică. O problemă etică, de exemplu. constituie întregul conţinut al filozofiei gr. Tolstoi, această filozofie tipic rusă. Aceasta este vitalitatea ei, aceasta este slăbiciunea ei metafizică completă. Pornind de la problema etică, și mai ales limitându-se la aceasta, este dificil să construiești o viziune filozofică sau metafizică integrală și valoroasă asupra lumii. Kant a trecut de la critica rațiunii pure la critica rațiunii practice și la doctrina pozitivă a moralității, mergem exact pe sens invers. Ivan Karamazov este un rus adevărat tocmai prin aceea că este pe deplin ocupat de problema etică: este izbitoare indiferența acestei minți filosofice puternice față de toate celelalte probleme ale filosofiei, de exemplu, teoria cunoașterii. Si invers. Faust, vorbind cu problema epistemologică, este un german adevărat, cu puterea lor uimitoare de filozofie.

gândire sofică și cu Griibehienul lor filozofic (nici măcar nu vei găsi un cuvânt rusesc pentru acest concept).

Astfel, am simțit la Ivan Karamazov boala noastră natală, care constituie diferența noastră națională, boala conștiinței, și am văzut în ea principala sa trăsătură psihologică.

De ce boala conștiinței este într-o asemenea măsură trăsătura noastră națională? Răspunsul la această întrebare este clar pentru toată lumea. Pentru că între ideal și realitate, între cerințele conștiinței și rațiunii și viață, avem o prăpastie uriașă, există o discordie îngrozitoare și tocmai din această discordie ne îmbolnăvim. Idealul, prin însăși conceptul său, nu corespunde realității, o neagă; Dar gradul acestui neconsum poate fi diferit, iar în Rusia această neascultare este epuizată de diferența în mult, pentru că, în același timp, pe măsură ce intelectualii intră în idealurile sale cu gândirea europeană foarte avansată, activitatea noastră în alte în multe relații este în urmă cu Europa. De aceea, nicăieri în Europa viața nu jignește atât de profund la fiecare pas, nu chinuie, nu schilodește, ca în Rusia. II toată această durere morală din această discrepanță în mintea intelectualității se exprimă într-un sentiment de responsabilitate morală față de popor, către o uniune completă și fructuoasă cu care se amestecă forțe stupide, dar neînvinse încă. Această durere a inimii inteligente rusești a fost exprimată într-o singură imagine de Dostoievski în același roman, cu o simplitate strălucitoare și o putere uimitoare. Mitya Karamazov, epuizat de interogatoriul magistratului judiciar și sprijinit pe un simplu cufăr, are un vis.

„Aici pare să se îndrepte undeva în stepă, unde a slujit multă vreme, chiar înainte, și este împins în noroi într-o căruță pe o pereche de țărani. Numai că pentru Mitya este parcă frig, la începutul lunii noiembrie, zăpada cade în fulgi mari umezi și, căzând la pământ, se topește imediat. II ţăranul lui îl poartă vioi, fluturând glorios; cu părul blond, o barbă atât de lungă pe care o are și nu ca un bătrân, dar așa va împlini 50 de ani . Și acum satul nu este departe, se văd colibe negre-negru, iar jumătate din colibe au ars, ies doar bușteni carbonizați. Iar la intrare, femeile înșirate pe drum, multe femei, un rând întreg, toate slabe, epuizate, cu un fel de fața brună. Iată una mai ales pe margine, atât de osoasă, înaltă, se pare că are patruzeci de ani, și poate doar douăzeci, fața ei lungă. subțire, dar pe mâini

copilul plânge, iar sânii trebuie să fie atât de uscați. și nici o picătură de lapte în ele. II plânge, plânge un copil, își întinde mâinile, goală cu un kulachenkamp, de frig, destul de un fel de albăstrui.

- De ce plâng? De ce plâng? întreabă Mitya, zburând pe lângă ei.

„Dpte”, îi răspunde yamshchpk, „copilul plânge”.

Mitya este frapat de faptul că a spus în felul lui, în mod țărănesc: „copil”, și nu un copil. Și îi place că țăranul a spus „copil”, parcă mai multă milă. Dar de ce plânge? De ce are mâinile goale, de ce nu-l înfășoară?

— De ce este așa? De ce? prostul Mptya nu rămâne în urmă.

- Și săracii, arse, nu-i pâine, cer un loc ars.

- Nu, nu. - totul pare să nu înțeleagă Mptya - spui: de ce stau aceste mame arse în picioare, de ce sunt oamenii săraci, de ce sunt oamenii săraci, de ce este stepa goală, de ce nu se îmbrățișează, se sărută. de ce nu cântă cântece de bucurie, de ce sunt atât de înnegriți de nenorocirea neagră, de ce nu hrănesc „dpte”?

Acest vis este visat constant, de-a lungul secolului al XIX-lea, de inteligența rusă. Ea visează și acum, în 1901, că în multe provincii, pe multe mii de kilometri, printre multe milioane de oameni, un copil moare de foame și plânge. Dar plânsul lui este înăbușit pentru noi și nici măcar nu-l putem ajuta din proprie inițiativă. Visul acesta să fie un vis și să ne doară conștiința până când vom avea puterea să-l învățăm pe „copil”, dar îl putem hrăni, până când va fi „sărac și înnegrit de nenorocirea neagră”, până când „se îmbrățișează, sărută, cântă”. cântece vesele! „

б) Principalele probleme ale teoriei progresului *).

AVas zu wüuschenist, ilir unten füblt'es: Was zu gcbcn sei, die wisscn's droben. Bcginnct brut, ihr Titancn! Aber leit en Zu dcm ewig Guten. ewig Schünen IЧ der Getter AVerk: die lasst gewñhren.

Gulhc

eu.

O. Kont a stabilit asa-zisa. legea a trei stări (loi des trois états), conform căreia umanitatea trece în dezvoltarea sa de la o înțelegere teologică a lumii la una metafizică și de la una metafizică la una pozitivă sau științifică. Filosofia lui Comte și-a pierdut acum credit, dar această presupusă săpătură pare să fie încă convingerea filozofică de bază a cercurilor largi ale societății noastre. Între timp, este o eroare grosolană, pentru că nici nevoia religioasă a spiritului și tărâmul ideilor și sentimentelor care îi corespund, nici cerințele metafizice ale minții noastre și speculațiile care îi răspund nu sunt câtuși de puțin distruse, ba chiar pierd. nimic din știința care se dezvoltă magnific împreună cu nimic pozitiv. Atât religia, mai puțină gândire fizică, cât și cunoașterea pozitivă răspund nevoilor spirituale de bază ale omului. h dezvoltarea lor nu poate duce decât la clarificarea lor reciprocă, în nici un caz la distrugere. Aceste nevoi sunt universale pentru toți oamenii și în orice moment al existenței lor și constituie principiul spiritual în om, spre deosebire de animal. Astfel, doar modalitățile de satisfacere a acestor nevoi, care nu se dezvoltă în istorie, sunt schimbătoare, dar nu și nevoile în sine.

') Publicat în colecția „Probleme ale nondealismului” Moscova. PYu2 d.

Cel mai de înțeles și de necontestat este universalitatea necesității unei cunoașteri științifice pozitive a legilor lumii exterioare. Având ca sursă primară nevoile materiale ale omului, lupta pentru existență, știința pozitivă în dezvoltarea sa ulterioară își stabilește scopurile pur teoretice de a stabili modele în lumea fenomenelor. Asistăm în prezent la o dezvoltare fără egal a cunoștințelor exacte, care, de altfel, nu-și vede un sfârșit. Cu toate acestea, oricât s-ar dezvolta cunoștințele pozitive, ea va rămâne întotdeauna limitată în obiectul său - studiază doar fragmente din realitate, care se extinde constant în fața ochilor omului de știință. Sarcina de cunoaștere completă și funinginǎ în lumea experienței este, în general, o sarcină de nerezolvat și stabilită incorect. Este, de asemenea, înșelător și înșelător, precum sarcina de a ajunge la orizont, care se retrage constant în spațiul infinit. Dezvoltarea științei pozitive este infinită, dar această infinitate este atât o forță, cât și o slăbiciune a cunoașterii pozitive: putere în sensul că nu există și nu pot fi indicate limitele unui păianjen experimentat în mișcarea sa înainte, slăbiciune în sensul că această infinitate de mișcare se datorează tocmai incapacității sale de a rezolva în cele din urmă problema lui - de a oferi o cunoaștere completă. Avem aici un exemplu a ceea ce Hegel a numit infinitul rău, imperfect (schleclite Gieschi-lichkeit, propriu-zis Eiidlosigkeit), în contrast cu infinitul, care este sinonim cu perfecțiunea. Geometric, primul poate fi ilustrat printr-o linie care se extinde la infinit în spațiu, al doilea printr-un cerc. Întrucât, argumentând pur matematic, în comparație cu infinitul, toate mărimile finite își pierd semnificația, indiferent de câte diferă dimensiunile lor absolute, putem spune așadar că în prezent știința pozitivă nu este deloc mai aproape de sarcina de a oferi o cunoaștere holistică. , așa cum a fost cu ceva secole în urmă sau va fi în câteva secole înainte.

Dar omul trebuie să aibă o viziune holistică asupra lumii, nu poate fi de acord să aștepte cu satisfacerea acestei nevoi până când știința viitoare va oferi material suficient în acest scop, trebuie să obțină și răspunsuri la unele întrebări care sunt deja complet dincolo de domeniu. de vedere asupra științei pozitive și nici măcar nu poate fi conștient de ea. În același timp, o persoană nu este capabilă să înece aceste întrebări în sine, să pretindă că ele nu există, practic

php la pgport. ca pozitivismul și diferitele nuanțe de agnosticism, inclusiv neo-kantianismul, în esență, propun să facă, mai ales de tip pozitiv. Natura omului, ca ființă rațională, infinit mai importantă decât orice teorie științifică specială este soluția întrebărilor despre cum este lumea noastră în ansamblu, care este substanța ei, dacă are vreo semnificație și scop rezonabil, dacă are orice valoare, viața și faptele noastre, care este natura binelui și a răului etc., etc. Într-un cuvânt, o persoană întreabă și nu poate să nu întrebe nu numai cum, pentru ce, de ce și ce. Dar știința pozitivă nu are răspuns la aceste întrebări sau, mai degrabă, nu pune și nu poate rezolva. Rezolvarea lor se află în domeniul gândirii metafizice, care își apără astfel drepturile alături de știința pozitivă. Competența metafizicii este mai mare decât cea a științei pozitive, atât pentru că metafizica rezolvă întrebări mai importante decât cele ale cunoașterii empirice, cât și pentru că. folosind speculații, ea oferă răspunsuri la întrebări care sunt dincolo de puterea unui păianjen experimentat. Metafizica și

știința, desigur, sunt legate între ele printr-o legătură inseparabilă; concluziile unei cunoștințe pozitive furnizează materialul pe care funcționează gândirea metafizică și, prin urmare, de asemenea, supusă dezvoltării. Dar nu acesta este locul pentru a analiza aceste relații complexe.

Există însă o serie întreagă de școli filozofice care neagă dreptul metafizicii de a exista, precum: pozitivismul, materialismul, schzhantianismul etc. etc. Nu contrazice acest lucru afirmația afirmată despre universalitatea și necesitatea gândirii metafizice? Deloc contradictorii, căci toate aceste școli resping în esență nu metafizica, ci doar anumite concluzii și anumite metode de gândire metafizică. Dar ei nu pot aboli astfel întrebările metafizice, la fel cum problema spiridușilor și brownie-urilor, sau problema elekspra vitală sau fabricarea alchimică a aurului etc., au fost abolite odată cu dezvoltarea științei.

Dimpotrivă, toate etapele școlii, chiar și cele care resping metafizica, au propriile lor răspunsuri la întrebările ei. De fapt, dacă pun problema existenței lui Dumnezeu, sau a esenței lucrurilor (Ding an sicii) sau a liberului arbitru, și apoi răspund la aceste întrebări în sens negativ, atunci nu distrug deloc metafizica; opus. Prin urmare, recunosc. recunoscând legitimitatea şi

*

ocolind posibilitatea de a pune aceste întrebări, care nu se încadrează în cadrul cunoașterii pozitive. Diferența de răspunsuri la întrebările metafizice îi separă pe reprezentanții diferitelor școli filozofice, dar acest lucru nu distruge faptul general că toți filozofii sunt metafizicieni prin însăși natura gândirii umane.

În epoca noastră atee, cea mai mare pedanterie poate stimula afirmația că religia răspunde unei nevoi de bază a spiritului uman ca știința și metafizica. Prin distrugerea sau abolirea temporară a unei anumite forme de credință religioasă, oamenii cred adesea că au distrus sau abolit religia însăși. Spre meritul omenirii, această opinie este complet nedreaptă. Sentimentul religios rămâne într-o persoană în ciuda schimbării religiei. De fapt, ar fi o miopie naivă să credem că o persoană, pierzându-și credința în Dumnezeu la vârsta de 20 de ani, schimbându-și în consecință concepția filozofică, își pierde în același timp sentimentul religios și, revenind la acest secol rѢ, îl restabilește din nou. . Nu există oameni nereligiosi, ci doar oameni evlavioși și răi, drepți și păcătoși. Ateii au o religie, deși, desigur, religia lor este diferită de cea a teiștilor. Un exemplu este învățătura lui O. Comte, care, în urma desființării creștinismului și a metafizicii, consideră necesară stabilirea unei religii a omenirii, iar obiectul acesteia ar fi „Ia grande conception d'Humanitô, qui vient éliminer irrévocablement celle de Dieu. " (Syst. de poli t, posit. T, 106). Ei chiar vorbesc astăzi despre religia umanității, religia socialismului? Ed. F. Hartmann nu își dezvoltă în fața ochilor propria sa religie a inconștientului, care este în cea mai ascuțită

contradicție cu toate religiile deiste și cu creștinismul enpostp kj și nu este cultul lui Nietzsche al supraomului și un fel de cult religios? Această utilizare a cuvintelor nu este deloc un joc de cuvinte gol, ci un sens profund, arătând că un sentiment religios, o atitudine religioasă, ca principiu formal, pot fi combinate cu diverse conținuturi *), și că vechea înțelepciune a lui de Silva este adevărată într-un anumit sens: „nu ce, ci cum credem, pictează o persoană. "

') cf. pentru un exemplu de discurs despre religia atee în Haeckel: Die Weltrãtbsel. Volksansgabe. 1903th. IV.

Ceea ce în metafizică îl cunoaștem drept cel mai înalt sens și cel mai înalt principiu al lumii, ca obiect al adorației religioase, devine sacru pentru inimă. Desigur, încercăm să oferim o definiție a religiei care să acopere toate aspectele vieții religioase în toată complexitatea ei specifică. Pentru noi, aici contează doar să o distingem de zonele adiacente ale activității spiritului. Religia este o cale activă de ieșire din sine, un sentiment al legăturii sinelui total finit și limitat cu infinitul și superior, expansiunea sentimentului nostru în infinit în lupta pentru perfecțiunea de neatins. Numai religia stabilește, așadar, o legătură între mintea și inima unei persoane, între opiniile și acțiunile sale. Un bărbat care ar trăi fără nicio religie din frică personală și în detrimentul micului său sine ar fi un ciudat dezgustător. Dimpotrivă, pentru o persoană cu adevărat religioasă, întreaga sa viață, de la mare la mică, este determinată de religia sa și, prin urmare, nu există nimic care să fie indiferent din punct de vedere religios.

Principiile fundamentale ale religiei sunt, împreună cu aceasta, concluziile finale ale metafizicii, care, în consecință, și-au primit justificarea înaintea rațiunii. Dar religia, ca atare, nu se mulțumește cu aceste produse ale reflecției, gândirii discursive. Ea are felul ei. direct, intuitiv pentru a primi adevărurile necesare pentru aceasta. II acest mod de cunoaștere intuitivă (dacă numai cuvântul cunoaștere*, care este indisolubil legat de gândirea discursivă și, prin urmare, de dovezi și demonstrabilitate, este aplicabil aici) se numește credință. Credința este un mod de cunoaștere fără dovezi, anunț de încredere, o peșteră de denunțare a invizibilului, conform excelentei sale caracterizări din St. Paul. Indiscutibilitatea, certitudinea acelor propoziții, care, ca subiect de probă, posedă toată controversa și precaritatea inerente cunoștințelor noastre, constituie trăsăturile distinctive ale tuturor adevărurilor religioase (indiferent dacă avem de-a face cu o religie teistă sau atee) , și este această dovadă imediată a lor și determină legătura vie care există aici între gândul și voința unei persoane ').

”) Un pas intermediar deosebit și practic extrem de important între credință și cunoaștere este așa-numita convingere. Convingerea este subiectiv partea cea mai valoroasă a opiniilor noastre, dar împreună cu aceasta poate fi convinsă numai în ceea ce nu are caracter de certitudine logică și este susținut într-o măsură mai mare sau mai mică

de credință. Nu se poate convinge, de exemplu, că astăzi este acel număr.

Datorită acestor trăsături, cercul a ceea ce este accesibil credinței este mai larg decât cercul accesibil gândirii discursive; se poate chiar crede în ceea ce nu numai că este complet de nedemonstrat, dar nici nu poate fi făcut complet inteligibil pentru minte, iar acest domeniu constituie de fapt o proprietate specială a credinței. Considerând chestiunea exclusiv din partea formală, trebuie, așadar, să spunem că cunoștințele (oricât aș putea, repet, acest cuvânt se potrivește aici) pe care o dă credința este mai bogată și mai largă decât cea pe care o dă știința experimentală și motafznka: dacă metafizica se rupe. limitele cunoașterii empirice, apoi credința distruge granițele inteligibilului. (Întrebarea relației reciproce dintre credință și speculație este una dintre cele mai importante și mai interesante întrebări ale metafizicii. Să ne amintim aici învățăturile lui Jacobi, Fichte din a doua perioadă și alții, și în special teoria gânditoare a cunoașterii a lui V. S. Solovyov)

Deci, omul nu se poate mulțumi cu o știință exactă, la care pozitivismul credea că o limitează: nevoile metafizicii și ale religiei sunt ineradicabile și nu au fost niciodată eliminate din viața umană. Cunoașterea exactă, metafizica și religia trebuie să fie într-o relație armonioasă între ele, stabilirea unei astfel de armonii este sarcina filozofiei de fiecare dată. Este interesant de văzut acum cum se întâmplă acest lucru cu pozitiviștii (înțelegând acest termen într-un sens larg, adică grupând aici toate curentele de gândire care neagă metafizica și drepturile independente ale credinței religioase).

II.

Este considerat cel mai potrivit pentru starea de gândire modernă și înțelegere mecanică a cunoașterii lumii. Conform acestui punct de vedere, cauzalitatea mecanică domnește în lume. După ce a început inexplicabil când și cum și, poate, există din eternitate, lumea noastră este ruptă în funcție de cauza cauzală, îmbrățișând atât materia moartă, cât și cea vie, atât fizică, cât și mentală.

') După cum vede cititorul, aici este afirmat doar un fax al nelimitării psihologice a credinței din conștiința noastră, ceea ce este confirmat în continuare de o analiză a teoriei progresului. Dar afirmând acest fapt, desigur, problema epistemologică!, a drepturilor de credință, nu este încă rezolvată (vezi discuția despre filozofia lui Soloviev despre aceasta).

viaţă. În această mișcare moartă, lipsită de orice gând creator și sens rezonabil, nu există un principiu viu, ci doar o anumită stare a materiei; nu există adevăr și eroare — ambele sunt efecte la fel de

necesare ale unor cauze la fel de necesare, nu există bine și rău, ci doar stări ale materiei care le corespund. Unul dintre cei mai îndrăzneți și consecvenți reprezentanți ai acestui punct de vedere, baronul Holbach, vorbește despre necesitatea fatală (fatalité) care domnește în lume: necesitatea fatală este o ordine eternă, neschimbătoare, necesară stabilită în natură, sau o legătură necesară de cauze. producând astfel de consecințe care le sunt specifice. Conform acestei ordini, corpurile grele cad, corpurile uşoare se ridică, materia înrudită este atrasă reciproc, iar lucrurile neplăcute sunt respinse; oamenii se unesc în societate, se influențează reciproc, devin buni sau răi, se fac fericiți sau nefericiți, se iubesc sau se urăsc neapărat, după efectul pe care îl au unul asupra celuilalt. De aici rezultă că necesitatea care guvernează mișcarea lumii fizice guvernează și mișcările lumii morale, cu alte cuvinte, totul este supus necesității fatale.” (System do la nature, 1, 221).

Această viziune, care vede cheia tipului de ființă în cauzalitatea mecanică și, astfel, o ridică la nivelul unui principiu absolut al lumii (spre deosebire de punctul de vedere al lui Kant, care vede în ea o simplă condiție a cunoașterii experimentale), este în întregime metafizică, deși este caracteristic acelor școli filozofice că metafizica o neagă în principiu (agnostici, pozitiviști, materialiști). De fapt, semnificația universală a dimensiunii cauzale, pe care această viziune i-o atribuie, nu numai că s-a întâmplat, dar nici nu s-a întâmplat. poate fi dovedit din experiență, care are întotdeauna legătură cu fragmente de ființă și, prin însuși conceptul său, neterminat și capabil de a fi terminat. În același timp, înțelegerea mecanică a lumii este unul dintre cele mai contradictorii și nesatisfăcătoare sisteme metafizice, deoarece lasă fără explicație o serie întreagă de fapte ale conștiinței noastre și fără răspuns o serie întreagă de întrebări persistente. În același timp, există o viziune mai dezolantă și mai amețitoare, precum cea conform căreia lumea și viața noastră sunt rezultatul întâmplării absolute, absolut lipsite de orice sens interior. Înainte de groaza înfiorătoare a acestei vederi, chiar și cele mai pesimiste

sisteme, pentru că încă eliberează lumea de aleatorietatea absolută, deși o pun în mâinile unei forțe rele, nu bune’).

Nu este de mirare că principalele eforturi ale gândirii filosofice conștiente de sine, începând cu Socrate, sunt îndreptate spre găsirea celui mai înalt principiu și sens al ființei, în afară de cauzalitate și dominația ei trecătoare. Toate marile sisteme filosofice ale secolului al XIX-lea care au apărut de la Kant converg în recunoașterea teleologiei împreună cu cauzalitatea. Fichte consideră lumea ca pe un tărâm al scopurilor morale care formează împreună o ordine morală mondială, Schelling o consideră, de altfel, o operă de artă (Kunstwcrk), Hegel vede în ea dezvoltarea rațiunii absolute. Recunoașterea principiului suprem al teleologiei caracterizează concepțiile metafizice ale lui Lotze. În cele din urmă, Wundt și Ed sunt de acord asupra acestui lucru. f. Hartmanp. Nu vorbesc de Vl.

Solovyov, care a considerat dragostea și bunătatea lui Dumnezeu drept începutul absolut al lumii.

Dar este curios că π filosofia mecanică nu este capabilă să suporte până la capăt dezvoltarea consecventă a principiilor sale, ci ajunge să încerce să încadreze teleologia în cadrul ei, să recunoască triumful final al rațiunii asupra cauzalității nerezonabile, așa cum se face. în sistemele filozofice care provin dintr-un principiu complet opus. Această fugă de la propriile începuturi filozofice se exprimă într-o recunoaștere tacită sau deschisă a faptului că, într-un anumit stadiu al dezvoltării lumii, aceeași cauzalitate va crea o minte umană, care începe apoi să aranjeze lumea, în conformitate cu propriile sale scopuri raționale. . Această victorie a rațiunii asupra unui început nerezonabil nu are loc imediat, ci treptat, în timp ce mintea colectivă a oamenilor uniți în societate înfrânge tot mai mult natura moartă, învățând să o folosească în scopuri proprii; astfel mecanismul mort cedează treptat loc unei oportunități rezonabile, complet opusul său. Știți deja că vorbesc despre t?0])i al progresului, care este o parte necesară a înțelegerii mecanice moderne a lumii, cel puțin în forma sa populară.

Dacă suntem de acord, după Leibniz, să numim revelația rațiunii celei mai înalte, a celei mai înalte oportunități din lume, teodicee. Acea

*) Esența înțelegerii mecanice a lumii este exprimată artistic de Turgheniev în „poemul în proză” la rubrica „Natura”. O dispoziție apologetică a dictat „Conversația”.

se poate spune că teoria progresului este o teodicee pentru o înțelegere mecanică a lumii, fără de care, evident, o persoană se poate descurca. Odată cu conceptul de evoluție, dezvoltare fără scop și fără sens, se creează conceptul de progres, evoluție teleologică, în care cauzalitatea în dezvăluirea treptată a scopului acestei evoluții coincide cu identificarea completă, la fel ca în sistemele metafizice menționate. Deci, ambele doctrine, despre evoluția mecanică și despre progres, oricât de diferite ar fi în concluziile lor, sunt legate între ele printr-o conexiune internă necesară, dacă nu logică, atunci psihologică.

Astfel, teoria progresului pentru omenirea modernă este ceva cu mult mai mult decât orice teorie științifică obișnuită, indiferent cât de importantă ar avea aceasta din urmă în știință. Semnificația teoriei progresului constă în faptul că este chemată să înlocuiască pentru omul modern metafizica și religia pierdute, mai exact, este pentru el ambele. Avem, probabil, singurul exemplu din istorie al unei teorii științifice (sau care se pretinde a fi științifică) care joacă un asemenea rol. Destinele viitoare ale omenirii sunt discutate și cântărite de noi cu atâta fervoare, nu dintr-un interes platonician față de destinele acestei viitoare umanități, ci din noi înșine, oameni adevărați, pentru că în funcție de aceste destine, fatalul, unic în semnificația sa. se decide întrebarea despre sensul propriei noastre vieţi.despre scopul vieţii. În timpul Aopnah Ap. Pavel, printre

templele multor zei, în care ei nu credeau de mult timp, stătea un altar dedicat „zeului nevăzut.” Aceasta exprima căutarea neîncetată a lui Dumnezeu din partea omenirii care pierduse vechea credință. Dumnezeu"...

Ceea ce conferă teoriei progresului un interes filozofic aparte și ceea ce o deosebește de alte învățături religios-filosofice este că, conform ideii principale a învățăturii metafizice care a creat teoria progresului, această filozofie, care este și o religie, se construiește exclusiv prin intermediul cunoașterii pozitive, nu numai prin netrecerea în domeniul supraexperimentului, al transcendentului, prin condamnarea și negarea fundamentală a unei astfel de tranziții, nu numai prin nerecursul la metoda obișnuită a cunoașterii religioase, la credință. , dar din nou negând în mod conștient toate drepturile sale și toată semnificația ei. În teoria progresului, știința pozitivă vrea să absoarbă atât metafizica, cât și credința religioasă, mai exact (da, vrea să fie

 trinitatea științei, metafizicii și doctrinei religioase. O idee îndrăzneață, demnă în orice caz de o atentă considerație filozofică! În același timp, pentru mintea filosofică modernă, poate fi un subiect de reflecție mai demnă, având în vedere importanța pe care această învățătură o are pentru umanitatea actuală.

Așadar, să încercăm să realizăm în ce măsură știința pozitivă este capabilă să facă metafizica și credința inutile și să ofere un aspect pozitiv științific, adică metafizica experimentală și religie (o astfel de combinație de concepte este o contradictio in adjecto, dar nu ne aparține nouă, ci doctrinei filozofice luate în considerare).

SH.

Fiecare religie are Jensciturile ei, credința că într-o zi aspirațiile ei vor fi împlinite, setea religioasă va fi umplută, idealul religios va fi realizat. Un astfel de Jenscits are și teoria progresului în idei despre destinele viitoare ale omenirii, liberă, mândră și fericită. Dar. negând credința și cunoștințele supraexperimentate, ea vrea să inspire convingere în abordarea neîndoielnică a acestui viitor regat prin mijloace științifice, vrea să prevadă și să prezică științific, la fel cum un astronom prezice o eclipsă de Lună sau orice alte fenomene astronomice pe care le poate calcula cu exactitate. peste câteva secole înainte. O astfel de perspectivă asupra viitorului este atribuită și științei dezvoltării sociale, sociologia, care capătă deci o semnificație cu totul excepțională printre alte științe, devine, parcă, teologia unei noi religii. De aici dezvoltarea extraordinară a științei sociale în secolul al XIX-lea și interesul extraordinar, cu totul excepțional, pentru această știință, care în epoca noastră joacă același rol suveran în opinia publică, ca teologia în Evul Mediu și literatura clasică în epoca umanismului. Cea mai mare credință în schimbul de forțe a fost demonstrată de o doctrină sociologică, care a stârnit cel mai mare entuziasm și constituie până astăzi credința multor milioane de oameni - doctrina lui Marx și Engels, teoria socialismului științific. Această doctrină a vrut să demonstreze prin datele experienței științifice inevitabilitatea apariției modului

socialist de producție, care împreună cu acesta constituie idealul umanității moderne;

în ceea ce privește viitorul, această învățătură este un exemplu foarte tipic și cel mai izbitor de teodicee a păianjenului (în sensul deja caracterizat).

Credința în fiabilitatea predicțiilor sociale a fost atât de grav subminată în ultima vreme, încât a ataca predicțiile cu vehemență excesivă ar fi deja într-o anumită măsură să spargi o ușă deschisă: în același timp, o dovadă adecvată a poziției pe care știința socială. , prin însăși natura sa cognitivă, este incapabil de predicții a necesitat un întreg studiu epistemologic. Aici va trebui să ne limităm la câteva puncte principale*).

În primul rând, ce înseamnă a prezice viitorul? Aceasta înseamnă a determina cu exactitate apariția evenimentelor viitoare, la un anumit punct în spațiu și timp (după cum prezice astronomia). Orice alte predicții sunt pur și simplu locuri obișnuite, din dreptate numite uneori în știința publică prin cuvântul latin „tendință” de dezvoltare * 2). Așadar, dacă cineva ar trebui să-mi spună că tendința dezvoltării mele este să nu mor niciodată, cu greu pot să li; Voi considera aceasta o predicție în care m-aș aștepta să găsesc desemnarea timpului și a locului morții mele. Predicția în acest sens este aproape aceeași cu profeția, așa cum a fost înțeleasă în istoria Vechiului Testament, sau vrăjitoria și ha.

') Lucrarea de față era deja imampsava când a apărut studiul capital al lui Heinrich Jiickèrt Die Greiizeii der naturwissenschai'tlicben Bcgriffsbildimg. Rine logische Einlcitung in die historkehen V isseusebaften Zweitc lliilftc. Tftbingcn und Leipzig. 1902. (Se pregătește traducerea în limba rusă de AM Woden). Teza despre imposibilitatea de a stabili săpături istorice și de a prezice este dovedită aici complet irefutabil, astfel încât orice altă dovadă asupra fondului cazului este complet de prisos. Trimitând cititorul la cartea lui Rickert (ale cărei concepții epistemologice generale nu le împărtășesc însă deloc), las acest paragraf neschimbat, deși sunt pe deplin conștient de insuficiența și completitatea lui.

2) Cuvântul „tendință”, deși aparține unei expresii frecvent utilizate (și abuzate), nu este deloc un termen definit. Cel mai adesea este folosit nu în raport cu viitorul, ci cu prezentul și denotă pur și simplu un rezultat generalizator al studiului faptelor individuale. Nair, dacă, pe baza analizei datelor statistice, ajungem la concluzia că tendința dezvoltării moderne constă în concentrarea producției, atunci aceasta este pur și simplu formula cea mai generală care exprimă sensul dezvoltării care a avut loc. până acum și rezumând-o. Dar lipsită de un asemenea conținut faptic, și continuată doar mental din prezent în viitor, această inimă caldă se transformă imediat într-un loc comun, într-un joc al minții, lipsit de orice semnificație serioasă. mier articol „Sarcinile economiei politice”.

dat. Este știința socială capabilă de profeție sau ceea ce este același. la prezicere?

Există două moduri de a studia realitatea: într-un caz atenția este îndreptată spre general, în celălalt spre special. După Rdckert (care dezvoltă aici ideile lui Wppdelband), într-un caz avem știința naturii, care operează cu concepte generale, în celălalt, istoria, care are sarcina de a stabili realitatea cât mai precis cu trăsăturile sale individuale. Aplicat la știința socială, distingem între istorie în sensul său propriu și sociologie, știința coexistenței și dezvoltării fenomenelor sociale. Referitor la capacitatea istoriei ca atare de a face predicții, dar poate da, nu se punea nicio întrebare *). Toate speranțele în acest sens au fost puse pe sociologie. În sociologie avem un sistem de concepte abstrase dintr-o anumită realitate istorică și având scopul de a o face inteligibilă, adică exprimabil într-o rețea coerentă de concepte logice, ale căror corelații variate constituie fundamente sociologice. Astfel, toate evenimentele individuale, i.e. evenimentele din spațiu și timp se sting în concepte abstracte; sociologia, în acest sens, nu are nimic de-a face cu evenimentele despre care se pot face predicții. În același timp, trebuie remarcată și următoarea trăsătură a formării unui concept în sociologie, spre deosebire de unii

') Motivul imposibilității fundamentale a predicțiilor istorice, pe lângă faptul că istoria are de a face cu evenimente iiiidpviid)allimp care nu se repetă în toată complexitatea individuală, este și faptul că cursul istoriei este determinat și numai de rațiuni sociologice deja cunoscute nouă, condițiile generale ale dezvoltării istorice, de către și activitatea indivizilor. Între timp, fiecare persoană umană (indiferent de modul în care ne gândim despre natura spirituală în general) este ceva absolut nou în istorie, care nu poate fi supus niciunei previziuni. Desigur, influența care poate fi exercitată asupra cursului „dezvoltării fiecărei personalități individuale poate fi subtil mică, deși la oamenii mari atinge dimensiuni foarte tangibile. Și însăși posibilitatea apariției acestor sau altor indivizi la diferite mame. a istoriei o transformă într-o ecuație cu Spre deosebire de știința naturii, care are de-a face cu un anumit număr de elemente și cu anumite forțe ale naturii, istoria se ocupă cu un număr nedefinit de elemente care apar și care dispar în mod constant, astfel încât legea energiei constantei este nu se aplică aici. În acest sens, putem spune că crearea lumii, adică forțele și elementele ei, nu numai că nu poate fi considerată terminată, ci continuă neîntrerupt, iar forțele spirituale ale lumii se schimbă și fluctuează nu numai în legătură. cu progres şi regres istoric!moartea fiecărei fiinţe umane

științele naturii. Conceptele generale ale științelor naturii se obțin prin izolarea unei anumite sume a proprietăților unui obiect prin intermediul abstracției; dar aceste proprietăți în sine reprezintă o realitate independentă; Păianjenul își poate folosi, așadar, concluziile în scopuri practice, supunând aceste concluzii, desigur,

unor considerații practice; în aceste limite, ştiinţa naturii devine capabilă de predicţie. Conceptele sociologice, dimpotrivă, nu reprezintă o asemenea selecție a generalului și care se repetă în toate cazurile individuale, ele se formează prin contopirea unei serii întregi de evenimente diferite, dar interconectate într-un concept, care, într-o anumită măsură, primește semnificația unui simbol, o denumire convențională a acestei serii de fenomene (de exemplu, sistemul feudal, producția capitalistă, libertatea comerțului etc.). Prima modalitate de formare a conceptelor poate fi asemănată cu separarea mecanică, a doua cu combinarea chimică, deoarece în acest din urmă caz, elementele-evenimente își pierd existența independentă și se unesc într-o nouă sinteză, diferită de fiecare dintre ele.

Din acest caracter al conceptelor sociologice rezultă, după părerea mea, că ele depind în întregime de materialul istoric concret din care sunt extrase. Acest material se schimbă, la fel și conceptele. Pot exista un număr nenumărat de ele, datorită varietății materialelor create de creativitatea inepuizabilă a istoriei, precum și datorită diferenței de obiective speciale, care în fiecare caz separat sunt urmărite de cercetători. Conceptele sociologice sunt așadar, ca să spunem așa, pasive, derivate în natură, ele sunt doar o oglindă logică mai mult sau mai puțin exactă a realității. Valoarea lor, ca instrument de cunoaștere, nu poate fi, așadar, în niciun fel comparată cu conceptele științifice naturale. Conceptele istorice nu ne sporesc în niciun fel cunoștințele, ci doar înțelegerea noastră a conexiunii dintre evenimente. De aici rezultă că sociologia nu este deloc capabilă să ne extindă orizonturile istorice și să ne dezvăluie viitorul, deoarece istoria, în dependență directă de care este, nu este capabilă de acest lucru.

Oricum ar fi, capacitatea păianjenului social de a prezice nu a fost niciodată suficient dovedită, nici teoretic, nici practic, folosind la un moment dat toate drepturile unei prezumții legale, astfel încât, în orice caz, a fi băut probandi stă pe

susținătorii acestui punct de vedere ') - Cred, în general, că cunoașterea tuturor evenimentelor viitoare ar aduce nu fericire, ci tristețe pentru o persoană, deoarece ar face viața mai interesantă, lipsită de gust pentru el și mai ales viitorul, pe care acum fantezia îl poate umple fără restricții. Este puțin probabil ca fiecare dintre noi să se simtă fericit dacă viața sa viitoare până în ziua morții inclusiv i-ar fi dezvăluită în toate detaliile, dimpotrivă, cred că este greu de imaginat o nenorocire mai mare. Omniștiința este în puterea omului.

Totuși, pentru a evita neînțelegerile, voi adăuga aici că omenirea nu va înceta niciodată să se gândească la ziua de mâine și să introducă în ideile sale despre el acea înțelegere a realității de azi și de ieri, care este dată de știința socială. La fel, nimeni nu se poate lipsi, pe baza bunului simț și a experienței științifice, de a nu forma o judecată binecunoscută nu numai despre prezent, ci și despre viitorul apropiat, pentru care lucrăm fiecare dintre noi. Dacă numim asta o predicție, atunci a face predicții despre viitor în acest sens este dreptul și datoria oricărei persoane conștiente. Dar, în același timp,

nu trebuie uitat că această predicție nu are nimic în comun cu o previziune științifică exactă, ci se rezumă la un fel de impresionism, nu atât științific, cât și sinteza artistică, care are o persuasivitate subiectivă, dar cu o claritate deplină în mod obiectiv. de nedemonstrat 2). Realitatea, desigur, dă aici o serie de treceri de la concluzii științifice mai mult sau mai puțin sobre la fantezie destul de nestăpânită.

Un rol important îl joacă de obicei judecățile prin scuze, a căror valoare logică ar trebui să fie complet clară în prealabil din logică (exemplul judecății prin analogie este una dintre cele mai populare propoziții ale marxismului, și anume că

*) Despre inconsecvența epistemologică a determinismului consistent și imposibilitatea rezultată a predicțiilor sociale, vezi articolul „0 ideal social”.

') În capitolul final al cărții sale „Capitalism și agricultură” și s-a exprimat în sensul agnosticismului social, în diverse locuri nu am refuzat să judec viitorul imediat al dezvoltării (în principal despre sarcinile politicii sociale), în măsura în care: întrucât am putut să mă judec. Cu aceasta, nu am considerat necesar să explic și să stipulez diferența dintre aceste judecăți, care au caracter de convingere personală, și o previziune precisă privind întreaga dezvoltare socială, a cărei posibilitate o neg în mod fundamental. Spre surprinderea mea. aparenta contradicție a devenit, parcă, locus niinoris resistentiae al unei lungi obiecții la adresa cărții mele.

o țară mai dezvoltată economic arată o imagine diferită, mai înapoiată, a dezvoltării sale viitoare).

Dar să recunoaștem pe deplin validitatea teoriei științifice a progresului. Acceptăm că o predicție de păianjen este în general posibilă, iar acele predicții științifice care au fost deja făcute până acum, în special, predicția despre debutul necesar în mod natural al viitorului sistem socialist, sunt de netăgăduit din punct de vedere științific. Sa cedam astfel teoriei progresului tot scientismul pe care ea il pretinde. Dar este această teorie capabilă să-i mulțumească pe cei care caută în peninsulă un refugiu ferm, fundamentul credinței și al speranței și al iubirii?

Cele mai îndrăznețe teorii ale progresului nu merg în previziunile lor departe în viitorul istoric previzibil, dar ochiul istoric nu vede departe. Să cunoaștem soarta omenirii, să spunem, în secolul al XX-lea, dar nu știm deja absolut nimic despre ceea ce o așteaptă în secolul XXI, XXII, XXIII etc. Teoria științifică a progresului este ca o lumânare slabă pe care s-ar putea aprinde chiar la începutul unui coridor languid și voluminos. Lumânarea luminează slab un colț la câtiva metri în jurul ei, dar restul spațiului este învăluit de întuneric adânc. Știința pozitivă este capabilă să dezvăluie destinele viitoare ale omenirii, lasă trecutul în obscuritate absolută. Asigurarea îmbucurătoare că tot ceea ce este bun și rațional va triumfa

în cele din urmă și va fi invincibil nu are nicio bază într-o înțelegere mecanică a lumii: la urma urmei, totul aici este un accident absolut, de ce tocmai accidentul care astăzi a înălțat rațiunea, mâine iotopul său și care cunoaștere și adevăr sunt utile, nu vor face mâine ignoranța și eroarea la fel de utile? Sau istoria nu cunoaște prăbușirea și distrugerea unor civilizații întregi, sau mărturisește un progres corect și neîntrerupt? Să uităm de cataclismul global sau de înghețarea pământului și moartea universală ca finalul final al istoriei omenirii, dar în sine perspectiva întâmplării absolute, plină de întuneric de nepătruns și vedetism, nu contează ca revigorantă. Nu ar trebui să obiectăm la acest lucru cu indicația obișnuită că viitoarea umanitate va face față nevoilor sale mai bine decât noi, pentru că până la urmă nu vorbim despre viitoarea umanitate, ci despre noi înșine, despre ideile noastre despre destinele sale. Cu greu cineva ar fi cu adevărat mulțumit cu un astfel de răspuns. Nu, toată știința pozitivă sinceră trebuie să spună aici este un singur lucru: ignorant

ignor. A dezvălui sensul ascuns al istoriei și scopul ei final, rămânând ea însăși, nu poate

Dar, desigur, spiritul uman nu se poate odihni niciodată pe acest răspuns. Să te oprești la un astfel de răspuns înseamnă să întorci spatele la întrebările cele mai elementare ale vieții conștiente, după care nu e nimic de întrebat.II umanitatea în cei mai buni reprezentanți ai săi nu a întors niciodată spatele întrebării despre destinația finală și soarta lui. rasa umană și i-a răspuns mereu într-un fel sau altul; raspund si pozitivistii. II nu numai că răspund, ci au întemeiat, pe ideea destinului viitoarei omeniri, o religie care aprinde cele mai sfinte sentimente în oameni, cheamă la ispravă și luptă, înflăcărează inimile moderne.

De unde această convingere și această cunoaștere fermă a soartei viitoare a omenirii, din moment ce știința pozitivă nu o poate oferi? Este din aceeași sursă din care provin în general toate adevărurile religioase, adică ceea ce este acceptat religios ca adevăr. Sursa ei este nira religioasă, dar credința, care se strecoară în tăcere, prin contrabandă, fără grandoarea ei regală, dar totuși afirmându-și dominația acolo unde doar știința este considerată chemată să domnească.

Astfel, încercarea de a construi o religie științifică a eșuat: credința și-a afirmat cu putere drepturile acolo unde știința dorea să domnească, iar știința a înșelat așteptările puse asupra ei. Dar nu era oare eronat, netopic, chiar visul de a întemeia o religie care să se ocupe de infinitul și eternul, pe acel fundament concret și mereu limitat pe care îl dă știința pozitivă! Unul din două lucruri este posibil: ilp-ul păianjenului își va păstra doar numele, dar de fapt va înceta să mai fie o știință sau nu va putea deveni o religie. Prima sa întâmplat.

Să trecem acum la o analiză suplimentară a religiei progresului.

IV.

Subiectul progresului nesfârșit este umanitatea. Omenirea joacă rolul unui zeu în religia progresului.—

') Încheind cartea mea „Capitalism și agricultură” cu expresia convingerii iţfiwm’iiiM’i în domeniul științei pozitive, eu, desigur, nu am admis în niciun fel că toată treaba se termină cu știința pozitivă și acest igiiorabiinus. Imposibilitatea și chiar insuportabilitatea acestui punct de vedere este calitatea unei învățături exhaustive mi-a fost clară și atunci, iar orice completare filozofică era doar o chestiune de timp.

este așa, dar numai după ideea fondatorilor acestei religii, Comte și, poate, Feuerbach (care este de o importanță deosebită pentru noi datorită influenței sale directe asupra lui Marx și Engels), și în esența însăși a problema. De ce, atunci, umanitatea este în mod specific divinizată, de ce acest subiect impersonal este înzestrat cu proprietățile unei zeități, în primul rând eternitatea sau, cel puțin, nemurirea, perfecțiunea, absolutitatea (căci numai cu prezența acestor proprietăți este posibilă o relație religioasă)?

În același timp, o persoană este ghidată de o nevoie religioasă normală și inconfundabilă. Să vezi cel mai înalt și ultim scop de a fi în această existență trecătoare și accidentală este insuportabil pentru Om. Dar, conform filozofiei pozitivismului, sensul cel mai înalt și absolut al vieții, care își neagă limitările și convenționalitatea, nu poate fi căutat în domeniul transcendentului sau în domeniul credinței religioase. Ea trebuie găsită în lumea ființelor experimentate, senzual tangibile. Gândirea umană se confruntă din nou cu o sarcină de nerezolvat, a cărei soluție aparentă nu poate fi obținută decât cu prețul contradicțiilor interne și al autoînșelăciunii.

Omul este muritor, omenirea este nemuritoare; omul este limitat, omenirea are capacitatea de dezvoltare infinită. Trăind pentru alții, omul învinge înțepătura morții și se contopește cu eternitatea. O expresie vie a acestui gând este dată de Guyot în discursul său minunat de sublim despre nemurire (în Irréligion de l'avenir): „Stoicismul a avut dreptate când, vorbindu-ne despre moarte, a convins o persoană să devină mai sus decât ea. Ne vom găsi mângâiere în gândul că ne-am trăit cinstit viața, ne-am îndeplinit datoria, că viața va continua neîncetat după noi, și poate puțin mulțumită nouă; că tot ceea ce iubim va trăi, că toate gândurile noastre cele mai bune vor deveni, fără îndoială, cel puțin parțial, că tot ceea ce era doar impersonal (impersonal) în conștiința noastră, ceea ce eram doar ca purtători (tout ce qui n). 'a fait quo passer à traver vous), toată această moștenire nemuritoare a umanității și a naturii, primită de noi și constituind cea mai bună parte din noi, toate vor trăi, vor continua, vor crește neîncetat, vor fi transmise altora, dar vor dispărea; că lumea nu este deloc ca o oglindă spartă, că legătura eternă neîntreruptă a lucrurilor își păstrează sensul ca să nu întrerupi nimic. A atinge conștiința deplină a acestei continuități a vieții înseamnă, împreună cu asta,

determina realul prin sensul acestei aparente intreruperi, moartea personalitatii, care este poate doar disparitia unui fel de iluzie vie. Și totuși, filozoful repetă pentru a doua oară, „în numele rațiunii, care înțelege moartea și trebuie să o întâlnească ca orice altceva, nu trebuie să fii laș (pas être luche.)”

Mi-ar lipsi să găsesc o expresie mai reușită și mai sublimă pentru punctul de vedere decât cel dat de filosoful francez. Cu toate acestea, cu o sinceritate fermecătoare, el sună un refren trist, pas être lâche, ne fi laș înainte de această groază a dispariției.

Pentru a caracteriza și mai clar prin contrast doctrina luată în considerare, voi da aici viziunea despre Phphte, rod al gândirii înalte și al unei dispoziții nu mai puțin exaltate, hrănită, totuși, de alte gânduri mult mai îmbucurătoare (vezi Bestiniinung der Ge- lehrteii). Fichte vorbește despre sarcinile nesfârșite ale vieții morale: „O, acesta este cel mai sublim gând dintre toate: dacă accept această sarcină sublimă, nu o voi putea niciodată să o duc la bun sfârșit; și prin urmare, dacă acceptarea acestei sarcini este cu adevărat destinul meu, nu pot înceta niciodată să acționez și, prin urmare, să nu încetez niciodată să existe. Ceea ce se numește moarte nu poate aduce o pauză în afacerea mea; căci lucrarea mea trebuie să fie făcută și, prin urmare, timpul existenței mele nu este determinat și, prin urmare, sunt veșnic. Acceptând această sarcină, eu, împreună cu aceasta, mă iau parte la eternitate. Cu îndrăzneală îmi ridic capul către o creastă stâncoasă formidabilă sau o cascadă violentă sau către nori care tunează, plutind într-o mare de foc, π spun: sunt etern și mă opun puterii tale. Aruncă-ți pe toți pentru mine, tu, cerul și tu, pământul, amestecă-te în haos sălbatic, iar tu, toate elementele, furia și furia, și șterge într-o luptă sălbatică ultima bucată de praf vizibilă a acelui corp pe care l-am cheamă-l pe al meu, numai într-o rază de soare, - voința mea, cu planul ei ferm, va zbura cu curaj și calm peste ruinele universului, căci mi-am luat asupra mea o anume numire a mea și este mai lungă decât tine. ; dar veșnic, de aceea sunt veșnic, așa cum este.”

Iată două credințe, dintre care una poate fi numită credință în morți, cealaltă în nemurirea vie. Dar cine este nemuritor și cine este absolut în prima dintre aceste credințe, dacă omul este muritor și relativ? Știm deja răspunsul: umanitatea cu ea

capacitatea de dezvoltare nesfârșită. Dar ce este această umanitate și diferă prin proprietățile ei de om? Nu, nu diferă în niciun fel de el, pur și simplu reprezintă un număr mare, nedefinit de oameni, cu toate proprietățile umane, și primește în natura sa la fel de puține calități

noi ca o grămadă de pietre sau grâne în comparație cu fiecare piatră individuală și cereale. Ceea ce pozitivismul numește umanitate este repetarea iaaT într-un spațiu și timp codeterminat și un număr nedefinit de ori de trecere pe noi înșine cu toată slăbiciunea și limitarea noastră. Viața noastră are un sens absolut, un scop și o sarcină, la fel și umanitatea; dar dacă viața fiecărui om, luată separat, este lipsită de sens, absolut accidentală, atunci și soarta omenirii este lipsită de sens. Necrezând în sensul absolut al vieții unei persoane și gândindu-ne să-l găsim în viața unei întregi adunări de oameni ca noi, noi, ca niște copii înspăimântați, ne ascundem unii în spatele celuilalt; vrem să trecem o abstracție logică drept o ființă superioară, căzând astfel în fetișismul logic, care este mai bun decât simpla idolatrie, căci un pampus atribuie unui obiect creat, mort, trăsăturile unui Dumnezeu viu.

Vizibilitatea absolutului asupra conceptului de umanitate este dată de capacitatea de dezvoltare infinită afirmată în spatele acestuia. Dar această infinitate este doar imaginară sau aparentă, o infinitate proastă, după terminologia lui Hegel deja cunoscută nouă. Ea se bazează pur și simplu pe faptul că dezvoltarea omenirii în timp, dată fiind, cel puțin, starea cunoașterii, poate fi punctată, și deloc pe faptul că poate fi prin însuși concept. Pentru a înțelege această diferență, este suficient să comparăm acest infinit rău, sau mai degrabă, nedeterminarea, durata nedeterminată, cu ideea de infinit în Phphte, unde rezultă din caracterul absolut al sfârșitului pe care îl servește mișcarea infinită. Dar omenirea, conform concepției pozitivismului, nu are un scop absolut de dezvoltare care să sancționeze acest infinit și să-l transforme, ca să spunem așa, de la pasiv la activ, de la întâmplare și incertitudine în necesitate rațională.

Progresul nu este nesfârșit și din punct de vedere calitativ. Cuceririle minții și conștiinței umane, în măsura în care sunt exprimate în instituții obiective, în general, de orice fel de bunuri culturale, desigur, nu au limite. Dar aceste obiective

luptele întregii omeniri în ansamblu pentru fiecare moment dat sau pentru fiecare generație constituie doar punctul de plecare de la care este necesar să mergem înainte, căci acest nivel de cultură i se dă nu ca o cucerire, rod al luptei și al aspirațiilor. , dar ca rezultat final. Progresul în sine constă în rezultate noi și obiective – trebuie doar să presupunem că umanitatea a devenit suficient de avansată și s-a oprit în dezvoltarea ei pentru a realiza că aceasta poate însemna doar moarte și dezintegrare completă – progresul constă într-o mișcare necruțătoare înainte. Și singurii purtători adevărați ai acestei mișcări sunt oamenii (și nu „umanitatea”), care sunt, de asemenea, incapabili să fie mulțumiți și să-și accepte existența relativă ca absolută, așa cum suntem noi acum. Ideea umanității ca absolut, de la aceasta lateral, se dovedește a fi o iluzie.

Deci, încercarea de a prezenta umanitatea ca un absolut duce la un cerc vicios: ne străduim să dăm sens existenței noastre prin alții, iar altora prin noi; intregul argument este in aer.

Credința religioasă în umanitate este astfel o credință nerezonabilă, oarbă; în comparaţie cu o credinţă bazată pe adevăruri metafizice justificate înaintea raţiunii, această credinţă, care nu are un asemenea fundament raţional, este un fel de superstiţie. Astfel, pozitivismul, luptă doar pentru cunoașterea pozitivă și, prin urmare, negând în mod fundamental atât metafizica, cât și credința religioasă, se termină în superstiție. Credința în umanitate – această credință sfântă și prețuită – este degradată de filozofia pozitivă la nivelul de simplă cairnza și superstiție.

ÎN.

În ce anume se exprimă progresul infinit al omenirii? La această întrebare au fost și sunt date diferite răspunsuri. Cel mai simplu și cel mai comun răspuns este că scopul progresului este creșterea cât mai mare posibilă a fericirii unui număr cât mai mare de persoane. Punctul de vedere atât al eudemonismului social, cât și al celui individual este cel mai grosier din punct de vedere etic și este incapabil să răspundă cerințelor unei conștiințe mai mult sau mai puțin dezvoltate. Se bazează, printre altele, pe presupunerea că scala eudaimon poate fi găsită și că cantitatea totală de plăcere

π de nemulțumire în lume poate fi determinat cu precizie, la ce este necesar să ne străduim să ne asigurăm că în rezultatul final plusul depășește minusul și totul crește în detrimentul minusului până când acesta din urmă dispare complet. În acest caz, eudemonismul social se apropie de învățăturile lui Hartmann, care consideră, de asemenea, că este posibil să se calculeze echilibrul final al bucuriei și tristeții lumii, dar ajunge la concluzii complet opuse, iar pesimismul său eudemonist, care este combinat în mod deosebit cu optimismul evolutiv, își găsește afirmație finală în metafizica sa ь, în predarea despre inconștient, ca substanță absolută a lumii, și originea absolut întâmplătoare a lumii, așa cum ar fi, din cauza erorii absolutului. (Dar trebuie să-i facem dreptate lui Hartmann, care în etica sa este un dușman amar al tuturor tendințelor eudemoniste). Însuși faptul că în diferite cazuri acest echilibru mondial este întocmit diferit, acum cu un plus, când cu un minus ^ Dovezi ale dubiului unei astfel de "^ aritmetice. stare avem ceva individual, definit nu cantitativ, ci calitativ, astfel încât scara de măsurare a timpului sau a numărului nu este aplicabilă aici Mai mult decât atât, conform remarcii potrivite a lui Solovyov (în „Justificarea binelui”), acest echilibru nu este un obiect al percepției directe, fiecare plăcere sau neplăcere este percepută separat, iar lor suma algebrică este doar un rezultat teoretic. Deci, este imposibil de hotărât cu certitudine dacă există sau va exista vreun progres eudaimonist în istorie, cu atât mai mult cu cât pe lângă noi surse de plăcere, omenirea primește noi surse de suferință, noi boli și griji. Căutarea fericirii universale ca scop al istoriei este o întreprindere imposibilă, deoarece acest scop este complet evaziv și indefinibil.

Eudemonismul social, în esență același epicureism, este condamnat de o conștiință morală dezvoltată și datorită josniciei principiului său de

bază. Fericirea este aspirația firească a unei persoane (deși nu depinde de voința sa), ci doar că fericirea este morală, care este un rezultat trecător și nu intenționat al activității morale, slujind binele. Dacă

pune un semn egal între bine și plăcere, atunci nu există acea cădere și viciu monstruos, care nu ar fi sfințit de acest principiu. Idealul din acest punct de vedere ar fi conversia umanității într-o stare animală, însoțită de o cantitate minimă de suferință. Această învățătură este complet incapabilă să înțeleagă sensul înălțător al suferinței, sensul ei etic. Ne gândim la predicatul atot-fericirii numai în relație cu Dumnezeu, ca la o ființă atotperfectă; pentru un om, viața morală fără luptă și suferință este imposibilă. Prin urmare, dacă viața morală constituie adevărata vocație a omului pe pământ, anumite forme de suferință vor rămâne mereu ineradicabile. „Crucea” este un simbol al suferinței și al sfințirii. Dorința de a alina sau elimina suferința altor oameni este una dintre principalele forme de viață morală și de iubire activă, iar compasiunea este una dintre principalele virtuți (Schopenhauer a vrut să vadă în ea chiar și singura). Prin urmare, poate părea că eliminarea suferinței, ca atare, este scopul călăuzitor al oricărei activități morale. Datorită inexactității acestei judecăți, ne va deveni clar de îndată ce vom acorda atenție faptului că nu orice suferință merită simpatia noastră, și ceea ce își are rădăcina în aspirațiile imorale ale unei anumite persoane, dar și ceea ce nu schilodește, ci înalță moral o persoană. Nu vrem să alinam suferința cămătarului, care a pierdut ocazia de a atrage interesul cămătarist și considerăm că este o nebunie să dorim să alinați suferința lui Faust în același mod ca și Mefistofel, care l-a luat de la ei pe Walpurgis. Noapte. Dimpotrivă, trebuie să ne străduim să alinam nenorocirile poporului, să luptăm cu sărăcia, bolile, înrobirea, tot ceea ce stă în calea dezvoltării spirituale a poporului. Din aceasta rezultă că compasiunea în sine este sub controlul celui mai înalt principiu moral, iar ceea ce este bun în sens moral ar trebui să fie apreciat pampas mai presus de suferința atât a noastră, cât și a celorlalți. Lupta împotriva suferinței umane pierde caracterul principalului scop moral și capătă sensul unuia subordonat.

') Desigur, nu propovăduiesc aici autoflagelarea, nici vreun fel de fanatism medieval, și cu atât mai mult nu sancționez sărăcia, lipsa drepturilor, grevele foamei etc., așa cum au interpretat unii cititori acest loc. Evident, nu toate suferințele au un efect înălțător; dimpotrivă, multe suferințe, în special cele fizice, nu pot decât să umilească și să demoralizeze o persoană (pentru hedonismul negativ, vezi articolul „Despre idealul economic”). Prin dacă negăm hedonismul

Un fel de eudemonism provoacă viziunea de bază a economiei politice moderne, conform căreia creșterea nevoilor și, în consecință, a plăcerilor satisfacerii lor este principiul principal al dezvoltării

economice. Cultura și cultura în ochii științei economice reprezintă tocmai creșterea nevoilor și oportunităților de satisfacție. Unul dintre cei mai hotărâți economiști în acest sens, Sombart, a numit odată în mod direct această creștere a nevoilor „Mensclienwerdcn”.Atât viața economică, cât și știința economică, care reflectă această viață, sunt supuse evaluării morale și numai aceasta din urmă poate împiedica căderea în crud . materialism.și nu pentru că, prin întărirea zonei senzualității, contribuie la scăderea vieții spirituale. Într-o anumită măsură, această creștere a nevoilor și a progresului economic constituie un antecedent și o dezvoltare spirituală necesară, uneori și trezirea individului. (acesta, după înțelesul meu, caracterizează momentul actual al dezvoltării economice a Rusiei). Dar creșterea nevoilor morale și senzuale poate rămâne una în urma celeilalte și se poate separa una de cealaltă. Într-un asemenea caz, rafinamentul senzualității, care nu stimulează, ci suprimă activitatea spiritului, este un fel de boală morală, mizerie morală, care decurge deja din bogăție, și nu din sărăcie. Această dualurie a progresului economic este uneori uitată de economiști, când, purtați de punctul lor de vedere special, o identifică cu cultura generală umană și generală *).

certa. care decide problema pur și simplu considerând definitiv plăcerea ca atare ca fiind bună și suferința ca fiind rea, atunci trebuie să punem o întrebare deosebit de fundamentală despre valoarea etică a suferinței. Această întrebare a fost ridicată din nou de părintele moralității autonome, Kant (în Die Religion innerbalb (1er Grcnzeti der blossen Vernunft), unde este rezolvată în legătură cu învățătura lui Kang despre „răul radical în natura umană”. Mulțumită celui din urmă, „ trecerea de la starea de ipocrizie pk virtutea este ea însăși conform ssbѣ deja sacrificiul de sine și începutul unei lungi serii de nenorociri ale vieții ... la care o persoană se supune voluntar de dragul binelui.

*) Problema acestui lucru este analizată mai detaliat în articolul „Despre idealul economic” (vezi mai jos).

Idealul eudemonist al progresului, ca scară de evaluare a dezvoltării istorice, conduce la concluzii direct antimorale și în altă privință. Suferința unor generații apare ca o punte către fericirea altora; Dintr-un motiv oarecare, unele generații trebuie să sufere pentru ca altele să fie fericiți, trebuie să „coartă armonia viitoare” cu suferința lor, în cuvintele lui Ivan Karamazov. Dar de ce ar trebui Ivan să se sacrifice pentru fericirea viitoare a lui Petru și Ivan, ca individ uman, din acest punct de vedere, nu este, așadar, destul de logic și în concordanță cu teoria eudemonistă că Ivan vrea să-și schimbe rolurile cu viitorul Petru și să-și facă fericirea, suferința, averea, împreună cu teoria progresului și teoria après noiis le déluge, adică egoismul complet?!

Pe de altă parte, care este valoarea etică a acestei fericiri viitoare, cumpărată de sudoarea și sângele altcuiva, se poate justifica în vreun fel un asemenea preț al progresului și această fericire? Descendenții noștri par a fi vampiri care se hrănesc cu sângele nostru. A-ți

construi fericirea pe nenorocirile altora este în orice caz imoral și o viziune care justifică o astfel de acțiune, chiar dacă privește generația viitoare, este de asemenea imorală. Din punct de vedere eudemonist, personalitatea suferinței este un rău absolut, iar fericirea viitoare nu poate și nu trebuie cumpărată de acest rău absolut. O lume care ar fi aranjată în așa fel și pe principii similare nu ar merita să trăiești în ea pentru o persoană care se respectă. Rămâne lui, cu respect, să returneze biletul. Tocmai împotriva unei astfel de lumi Ivan Karamazov „se revoltă").

VI.

Este corect să admitem că, deși toate versiunile teoriei progresului au o oarecare culoare de eudemonism, în niciuna dintre ele nu este realizat în mod consecvent ca un principiu exhaustiv. Deci, alături de fericire, scopul progresului

') cf. articolul precedent „Ivan Karamazov ca tip filozofic".

se stabileşte şi îmbunătăţirea omenirii. „Pozitivismul consideră", spune Comte, „scopul permanent al existenței noastre personale și sociale este îmbunătățirea universală (perfecționarea), mai întâi a poziției noastre exterioare, apoi a naturii noastre interioare" (Syst. de pol. pos., I, 106). Îmbunătățirea este conținutul progresului pentru Condorcet, în Progrès de l'esprit humain, întuziast din tinerețe.

Fără îndoială că acest ideal este mult mai înalt decât precedentul, dar încercarea de a-l justifica din punct de vedere al pozitivismului duce la dificultăți și mai mari. Pentru a vorbi despre îmbunătățire ca o aproximare sau efort către un ideal de perfecțiune, trebuie mai întâi să avem acest ideal. Și acest lucru este de două ori adevărat deoarece această îmbunătățire este concepută ca infinită, prin urmare, niciuna dintre etapele date de dezvoltare nu posedă această perfecțiune, prin urmare conceptul de perfecțiune nu poate fi obținut inductiv, din experiență. Acest ideal, așadar, pe de o parte, nu se încadrează în cadrul experienței relative, cu alte cuvinte, este absolut, pe de altă parte, acest ideal absolut, a cărui dezvoltare și implementare nu se încadrează în experiență, evident. , poate fi doar experiență din afara sau origine superexperimentală. Calea călcată a experienței ne conduce și aici, cu necesitate, pe calea dificilă și stâncoasă a speculației. Pozitivismul face încă o dată un împrumut extraordinar de la metafizică, ceea ce dovedește din nou imposibilitatea rezolvării celor mai elementare chestiuni ale vieții și spiritului în limitele cunoașterii experimentale.

Ceea ce s-a spus va trebui să fie întărit și mai mult atunci când ne întoarcem la ultima și cea mai sublimă formulă a progresului, conform căreia acesta constă în crearea condițiilor pentru dezvoltarea liberă a personalității. Această formulă, alături de o înțelegere mai mult sau mai puțin eudemonistă a progresului, este înțelepciunea ezoterică a lui Marx, căreia îi datorează cunoștințele sale cu filozofia lui Hegel. Este deci o împrumutare directă din metafizică, dar se face în același

mod extern, mecanic, în care s-a realizat în general „permutarea în sus” a filosofiei lui Hegel la Marx. s-a obținut o schemă moartă, în care sensul său filosofic a fost mortificat . , și anume doctrina dezvoltării spiritului spre libertate, adică auto-

constiinta. Este greu să ai o părere înaltă despre toată această operațiune filosofică, dar numai în urma unei astfel de operațiuni s-a obținut doctrina saltului din tărâmul necesității în tărâmul libertății, „Vorge-schiclite”. , după care abia începe Geschichte.

Dezvoltarea liberă a individului ca ideal de dezvoltare socială este tema de bază și comună a întregii filozofii germane clasice; cu cea mai mare forţă şi strălucire se exprimă în Fichte. Credem că acest ideal ar trebui să aibă acum semnificația unei axiome morale. Este doar o expresie cu alte cuvinte a gândirii de bază a eticii lui Kant despre autonomia vieții morale, despre autosuficiența voinței în alegerea binelui sau a răului. Voința lui io este acum autonomă în sensul că orice opresiune, politică, economică, socială, care influențează personalitatea, caută să-și amestece influența trecătoare și amortitoare, să pună zero al altcuiva și dominator acolo unde ar trebui să domnească și să aleagă liber între numai binele și răul, voință autosusținută. Eliberarea individului este așadar crearea condițiilor pentru o viață morală autonomă. Această axiomă etică conferă imuabilitate axiomatică, pune mai presus de orice îndoială legitimitatea și obligatorietatea aspirațiilor moderne de democrație politică și economică, le conferă sancțiune etică, ridică, așadar, de la o simplă luptă pentru existență la gradul de îndeplinire a legii morale 2) .

Cititorul înțelege că aceasta este o idee de natură creativă, metafizică (prin urmare, metafizica dă cea mai mare sancțiune mișcării sociale moderne). Trebuie să avem o convingere de nezdruncinat despre ceea ce Fichte numea „vocația omului”, o idee clară a naturii sale morale, pentru a înainta o cerere atât de pur negativă, în sine, precum

') Pozitiviștii și usp îi reproșează lui Marx că a păstrat niște urme ale metafizicii hegeliene.Engels și marxistii ortodocși, dimpotrivă, văd merit în asta; în opinia mea, Marx a păstrat toate avantajele filozofiei hegeliene, de exemplu, metoda dialectică. Dar nu putem decât să exprimăm regretul că legătura dintre filosofia hegeliană și învățăturile lui Marx se distinge printr-un caracter exterior, mecanic (până la o imitare inutilă a terminologiei hegeliene), și nu este rodul prelucrării organice și al dezvoltării ulterioare a acestei filosofii. .

') Această întrebare este considerată mai detaliat în articolul „0 ideal social”.

dezvoltarea liberă a personalității. Caracterul pozitiv al acestei cereri negative este dat astfel de conținutul ei metafizic. Privat de

acest conținut, el, ca toate conceptele definite negativ, este gol și fără conținut.

Marxismul ia formula luată în considerare, desigur, fără niciun conținut metafizic. Personalitatea aici nu este purtătoarea unor sarcini absolute, înzestrate cu o anumită natură morală și abilități, ci în întregime un produs al dezvoltării istorice, în schimbare odată cu aceasta din urmă. Conceptul de personalitate, strict vorbind, este complet absent aici, redus doar la o unitate pur formală a eului. Dar într-un astfel de caz, ce poate însemna formula: dezvoltarea liberă a personalității? Din nou, știința pozitivă bate la ușa metafizicii...

În sfârșit, rămâne încă un domeniu în care neputința NLG, insuficiența teoriei pozitive a progresului, incapacitatea sa de a rezolva cele mai elementare probleme ale viziunii asupra lumii, sunt cele mai pronunțate. Conform ideii de bază a teoriei progresului, oricare ar fi conținutul acesteia din urmă, viitorul, venind cu necesitate firească și supus legii cauzalității, este, împreună cu acesta, idealul activității, adică o obligaţie, o poruncă morală adresată voinţei. Ne confruntăm aici cu antiteza fundamentală a conștiinței, opoziția dintre ființă și datorie și nu este nevoie de multe cuvinte pentru a arăta că știința experimentală este capabilă să se ocupe de această antiteză.

În primul rând, este evident că trebuințele nu pot fi fundamentate în niciun fel din ființă. Cum poate rezulta din faptul că un anumit eveniment va avea loc de fapt că ar trebui să mă străduiesc pentru el așa cum ar trebui? De ce, dintr-un număr de acțiuni ale mele din trecut, care au o semnificație absolut egală din punctul de vedere al codului cauzal comun acestora, le calific pe unele drept obligații morale care sunt în concordanță cu codul datoriei. alții ca imorali, nu sunt de acord cu el, și de ce mă chinuiește conștiința mea pentru ei, deși îi pot schimba și distruge? Toate invențiile pozitiviștilor de a prezenta morala ca pe un fapt al dezvoltării naturale (și prin aceasta să submineze sfințenia ei prin echivalarea ei cu toate celelalte nevoi naturale, cum ar fi foamea, reproducerea sexuală etc.) privesc doar anumite forme, expresii particulare ale moralității, dar ele presupun însuși faptul existența moralității, fără de care nu ar exista

aceste studii sunt posibile. (Astfel, ateii, cu cât demonstrează cu mai multă ardoare inexistența lui Dumnezeu, cu atât descoperă mai clar ce rol joacă această problemă în conștiința lor și cât de mult este Dumnezeu prezent în ea, cel puțin ca obiect de negare). Datoria este de origine super-experimentată și, întrucât viața noastră este pătrunsă de datorie, putem spune că viața oamenilor constă și într-o combinație constantă de principii experimentate și supra-experimentate.

Problema obligației este doar o desemnare generală a unei întregi serii de probleme și, înainte de toate, teoria pozitivă a progresului tace.

Datoria se referă la voință, presupune în mod necesar posibilitatea dorinței morale, posibilitatea alegerii, prin urmare, este de neconceput fără liberul arbitru. În același timp, toate acțiunile sunt

motivate, adică. supus legii cauzalităţii. Filosofia trebuie să combine această posibilitate de a combina libertatea undelor și determinismul. Determinismul trebuie să se îndepărteze cu evlavie pentru a da loc acțiunii morale, dar trebuie să păstreze seria conexiunii cauzale în mod constant închisă, pentru că orice întrerupere a acesteia distruge experiența. Întors către viitor, liberul arbitru vede doar datoria, dar experiența vede în acest viitor doar cauze și efecte. Există vreo legătură între cauzalitate și obligație și principiile corespunzătoare ale necesității și libertății și care dintre ele este cel original? Acestea sunt întrebările care trebuie puse de antiteza luată în considerare și care nu pot fi rezolvate decât prin intermediul unei sinteze metafizice. Dacă, într-adevăr, toate aceste întrebări au fost întrebările centrale ale metafizicii din toate timpurile; în special, problema libertăţii şi necesităţii este problema fundamentală a filozofiei lui Kant. Fichte, Schelling și Hegel.

Această problemă a fost pusă cu deplină claritate doar celor care au arătat o dată pentru totdeauna relativitatea cunoașterii experimentale și drepturile condiționate ale științei și, împreună cu necesitatea care domnește în lumea experienței, a arătat posibilitatea transcendentului. , libertate inteligibilă. Schopenhauer consideră pe bună dreptate această distincție ca fiind una dintre cele mai mari realizări ale minții umane și meritul nemuritor al lui Kant în filosofie. Dar Kant s-a opus în mod dualist necesității experiențiale și libertății inteligibile și, prin urmare, toate eforturile filozofiei post-kantiene au fost îndreptate spre depășirea acestui dualism și arătarea triumfului final al libertății.

Aceasta este tema și conținutul osiyunios al filozofiei lui Fichte, Schelling și Hegel.

Astfel, am trecut în revistă toate problemele fundamentale ale teoriei progresului și am ajuns la concluzia generală că toate aceste probleme depășesc limitele științei pozitive și fie nu sunt rezolvate deloc, fie conduc la contradicții interne ireductibile, fie sunt rezolvate prin mijloace de contrabandă, adică aducând sub steagul științei pozitive elemente care îi sunt străine. Datorită acestei confuzii, știința pozitivă este plasată într-o poziție ambiguă și, în același timp, drepturile metafizicii și ale credinței religioase sunt grav încălcate. Prin urmare, este necesar în primul rând să distingem cu atenție între diferitele elemente și probleme care se amestecă în teoria progresului. Este necesar să se întoarcă la Cezar ceea ce este al Cezarului, dar la Dumnezeu ceea ce este al lui Dumnezeu. O formulare corectă a teoriei progresului trebuie să arate prin ce mijloace pot fi rezolvate problemele pe care le pune, la ce probleme mai generale trebuie să ducă aceste soluții;

O încercare de a face această distincție și de a da o formulare adecvată a problemelor teoriei progresului va face obiectul expunerii ulterioare.

VIL

Prima și principala sarcină pe care și-o propune teoria progresului este de a arăta că istoria are sens și că procesul istoric nu este doar evoluție, ci și progres. Ea dovedește, așadar, identitatea finală a regularității cauzale și a oportunității raționale și este în acest sens, așa cum am spus deja, o teodicee. Astfel, își propune să dezvăluie mintea superioară, care este atât trapezoidală, cât și imanentă în istorie, dezvăluind planul istoriei, scopul ei, mișcarea către acest scop și formele de mișcare d).

Am văzut deja că această problemă în ansamblu se dovedește a depăși puterea științei pozitive și este în general de nerezolvat prin intermediul unui singur experiment. Dar sarcina în sine este stabilită destul de corect și, inevitabil, apare minții filozofatoare, care caută o stare constantă, neschimbătoare.

') „Dumnezeu nu poate învinge numai Dumnezeul geometriei și fpsikp, El trebuie să fie și Dumnezeul istoriei” (V. Solov. Conceptul lui Dumnezeu. B. Phil. și Ps., cartea 38, gr. 409). Știu asta pentru mulți kantieni

fiind în fluxul evenimentelor trecătoare și cei care nu sunt de acord să vadă în istorie doar o legătură cauzală moartă. Această sarcină este supraexperimentată, metafizică, iar răspunsul la ea poate fi dat de disciplina speculativă, care până acum a fost numită filozofia istoriei, dar pe care, poate, ar fi mai corect și mai corect să o numim metafizica istoriei. .

Metafizica istoriei, desigur, nu are un caracter independent, independent, ci este doar o parte sau o secțiune a sistemului metafizic general, o aplicare particulară a principiilor metafizice generale la viața istorică a omenirii. Prin urmare, în ceea ce privește conținutul ei, metafizica istoriei este determinată de concepțiile metafizice generale ale cutare sau aceluia filosof și va fi una pentru Hegel, una pentru Schopenhauer, alta pentru Bl. Augustin și, în sfârșit, cu V.S. Solovyov. Un exemplu clasic și în același timp orbitor al metafizicii istoriei este filosofia istorică a lui Hegel (desigur, acest lucru nu se spune deloc pentru a putea satisface nevoile conștiinței științifice moderne).

Metafizica istoriei este dezvăluirea absolutului în relativ; ea caută să vadă cum strălucirea eternă a absolutului se reflectă în cadrul limitat al spațiului și al timpului. Pentru conținutul său, așadar, este esențial nu numai modul în care este înțeles absolutul, ci și cât de larg este acest cadru, adică. cât de vast este studiul istoric în spațiu și timp și, de asemenea, cât de profund este. Aceasta afirmă legătura inextricabilă dintre metafizica istoriei și conținutul pozitiv al acesteia din urmă; metafizica nu trebuie doar să ignore progresul pozitiv al științei istorice, ci trebuie să țină cont constant de acesta, extinzându-și astfel sarcinile de interpretare a sensului acestui material istoric. Desigur, acea metafizică a istoriei este rea, care ignoră sau stă în contradicție cu datele științei istorice a

momentului studiat. Cine vrea să creeze o metafizică a istoriei științei trebuie să fie la fel de filosof pe cât este istoric.

Am spus deja că problemele metafizicii istoriei sunt inamovibile.

combinația dintre transcendență și imanență va părea o contradicție epistemologică. Împreună cu Hegel, Schelling, Solovyov și alții, nu văd nicio contradicție aici. Argumentele lui Rpkkert (tsnt. soy.) împotriva metafizicii istoriei sunt în întregime legate de construcțiile sale epistemologice și în afara acestora își pierd puterea de persuasiune.

din conștiința noastră și nu este necesar să ne gândim că vor fi vreodată complet eliminate; s-a schimbat doar conținutul răspunsurilor date la întrebările de bază ale metafizicii istoriei, în timp ce unele școli (precum pozitivismul și materialismul) au negat sensul transcendent al istoriei, considerând cauzalitatea mecanică ca un început absolut, în timp ce altele au căutat rațiunea absolută în istorie.

Ce înseamnă a găsi sensul istoriei? Aceasta înseamnă, în primul rând, să recunoaștem că istoria este revelația și împlinirea unui plan creativ și rațional, că lumea, gândirea providențială este exprimată în procesul istoric. Prin urmare, tot ceea ce a fost și va fi vreodată în istorie este necesar pentru dezvăluirea acestui plan, în sensul rațiunii. După cum spune Hegel, „orice dezvoltare are conținut și prezintă interes... Tot ceea ce, luat în sine, este limitat, își primește valoarea, pentru că aparține întregului și este momentul dezvoltării ideii” (Moment der Ideo).În acest sens.Cuvântul profetic al lui Hegel capătă sensul său deplin: „tot ceea ce este real este rațional, iar ceea ce este rațional este real”. Dar această propoziție, care în Hegel este concluzia finală a sistemului său de geniu și produsul final al muncii gigantice conținute în el, este și tema principală a metafizicii istoriei, principala problemă pe care trebuie să o rezolve. Aceasta este problema teodicei în sensul propriu al cuvântului, iar metafizica istoriei include în mod necesar această problemă, aceeași pe care Yves o pune cu atâta hotărâre. Karamazov (vezi articolul anterior).

Această întrebare Karamazov este cea mai mare și mai importantă problemă nu numai în metafizica istoriei, ci și în toată filosofia morală. Aici trebuie dată o „justificare a binelui” (cum a formulat regretatul Solovyov această problemă), care este, împreună cu aceasta, o explicație a existenței răului, a răului în natură, în om, în istorie. a răului în lume pare nu numai permisibil, ci, într-un anumit sens, convenabil și relativ rezonabil; printr-o astfel de înțelegere, răul își pierde semnificația începutului său inițial, iar impotența sa finală internă este dezvăluită.

Dacă admitem că istoria este revelația absolutului, atunci, făcând aceasta, acceptăm deja că în istorie nu domnește decât legea moartă a cauzalității, căci ea exprimă legea dezvoltării absolutului. Modelul cauzal al peto-

pin în acest sens capătă sensul de utilitate în sensul absolutului.

Pe de altă parte, acceptăm astfel că există o forță vie și inteligentă în istorie care depășește intențiile noastre și le dirijează. II aspiraţiile şi acţiunile noastre libere se dovedesc într-un anumit sens a fi un mijloc pentru scopurile absolutului. Hegel, în limbajul său specific, a numit aceasta viclenia rațiunii (List der Vernunít). „Rațiunea este pe cât de vicleană, pe atât de puternică. Viclenia constă în general într-o activitate de mediere care, determinând obiectele să acţioneze unele asupra altora după propria natură, şi fără a interveni direct în acest proces, duce la împlinirea numai a scopului propriu al minţii. În acest sens, putem spune că providența lui Dumnezeu este legată de procesul lumii și de lumea ca o viclenie absolută (alsa die absolute List). Dumnezeu le permite oamenilor să acționeze pe baza propriilor interese și este pasionat, dar ceea ce rezultă din aceasta este împlinirea intențiilor Sale, care sunt diferite de intențiile imediate ale acestora. pe care El le folosește pentru a face acest lucru.

Știința pozitivă cunoaște și viclenia istoriei. Nu se poate judeca un individ după ceea ce crede despre sine, spune Marx (în binecunoscuta prefață la Zur Kritik der pol. Oekon.); trebuie să întrebați baza economică în acest sens. Această noțiune de viclenie a bazei economice sau, în general, de o regularitate istorică moartă, este capabilă să distrugă orice energie și orice entuziasm moral, pentru că lasă în obscuritate completă, predă hazardului absolut rezultatul slab al intențiilor noastre personale. Adevărat, se propune să luptăm împotriva acestui lucru prin înțelegerea acestei regularități și controlul ei, dar până acum această regularitate nu a fost (și nu va fi) înțeleasă în așa fel încât să ofere o indicație complet fiabilă a activității individuale. În același timp, activitatea se transformă într-o loterie morală: eu, fiind inspirat de bune intenții, risc să slujesc răul în cele din urmă, iar slujitorii răului se vor dovedi a fi binefăcători ai omenirii.

Oricum, oricât de convinși am fi că istoria reprezintă revelația rațiunii absolute și, oricât de conștiincioși ne străduim să înțelegem acest motiv, căutările noastre vor rămâne mereu imperfecte, iar acest motiv este mai mult sau mai puțin ascuns de ochii noștri slabi. A cunoaște mintea tuturor lucrurilor, a înțelege

одинаково „и въ полѣ каждую былинку и въ небѣ каждую звѣзду" доступно лить всевюді Дю всевюд. же отдѣльныя событія какъ нашей собственной ^кпзніі, такъ и исторіи, навсегда останутац останутаъ собственной ой ирраціональностью дѣйствительности, представляющей борьбу добра и зла, намъ Răul este irațional prin însuși conceptul său și dacă, dintr-un motiv sau altul, există în istorie, îi este imanent, atunci îi este

imanentă și o anumită iraționalitate, care închide de la noi raționalitatea transcendentă a tot ceea ce există, deși ea poate fi postulată de metafizică și constituie un obiect al credinței raționale.Dar aceasta nu înseamnă că trebuie să abandonăm metafizica istoriei, dacă postulatul ei de bază este de neîmplinit pentru noi, și să ne complacăm calmului sau disperării agnosticismului 1)? există o cale de mijloc pe care metafizica istoriei devine posibilă până la urmă? Metafizica istoriei include două probleme propriu-zise: în primul rând, problema teodicei în sens restrâns, adică <·. despre posibilitatea și semnificația răului în istorie și viața umană; în al doilea rând, problema conținutului de bază al istoriei sau a sarcinii care este rezolvată de umanitatea istorică. În raport cu această sarcină, având în vedere existența unei lupte între bine și rău în istorie, toate evenimentele istorice sunt prezentate cu un indicator pozitiv sau negativ, se deplasează la dreapta sau la stânga; istoria este, din acest punct de vedere, un progres treptat, deși nu în zig-zag, realizat prin lupta dintre bine și rău, mișcarea contradicțiilor. Metafizica istoriei din această parte, în ceea ce privește natura problemelor, coincide în totalitate cu teoria progresului în sensul general acceptat, cu diferența esențială că principalele criterii de progres nu sunt alese în mod arbitrar, cu ajutorul unui „metoda subiectivă”, dar sunt supuse unui test critic și primesc o justificare preliminară în metafizică.

Cu toate acestea, odată cu această înțelegere a metafizicii istoriei, apare o nouă întrebare. Dacă nu putem face în mod direct ca scopurile absolutului propriile noastre scopuri, atunci cum ar trebui să fim ghidați în activitatea noastră imediată? Dar absolutul ne ghidează constant în viață, ne dă constant instrucțiuni, ne pedepsește pentru neascultarea față de sine și greșeli. Auzim zilnic și din oră

*) Ego-ul recomandă, printre altele, Paulsep (în Einleitung in die Philosophie). ceea ce îl împiedică însă să introducă o aparență de teodicee de multă vreme pe pridvor după catedra de „credință”.

vocea lui poruncitoare, categorica, severa si implacabila. Aceasta este conștiința, o lege morală, un imperativ categoric, al cărui caracter absolut în filosofie este arătat absolut incontestabil de Kant. Legea morală ne spune să dorim binele, mereu și pretutindeni, de dragul binelui însuși. Săpătura absolută a bunătății trebuie să fie și legea vieții noastre.

Această lege, aplicată dezvoltării istorice, ne poruncește să dorim binele în istorie și, prin propriile noastre eforturi, să contribuim la realizarea binelui; cu alte cuvinte, ne poruncește să dorim progres. Progresul este, din acest punct de vedere, o sarcină morală (cum subliniază cu dreptate prof. Siebeck în excelentul său discurs UoberdieLehro vom genetisclien Fortschritte der Menschheit'), nu o fiinţă, ci o datorie absolută; finitul și relativul nu pot conține absolutul; în acest sens, progresul este infinit 2).

Este necesar să recunoaștem sarcina morală obligatorie a progresului pentru a fi sigur că acest progres este realizat cu o necesitate mecanică? Este necesar, cu alte cuvinte, să ridicăm vălul viitorului, să recurgem la divinația științifică? Nu, nu sunt necesare cârje pentru legea morală. Natura absolută a poruncilor sale, de a dori binele de dragul binelui, nu merită în legătură cu nicio condiție accidentală pentru realizarea binelui în istorie. Din punct de vedere eudemonist, desigur, face o mare diferență dacă această luptă este dificilă sau ușoară, dacă duce la victorie sau înfrângere, dacă necesită un efort eroic de forță și curaj sau dacă se mulțumește cu cotidian modest. munca, dar aceasta nu schimbă nimic în caracterul absolut al poruncii morale, este recunoscută ca atare în fața propriei conștiințe – poate fi încălcată, dar nu schimbată. Să presupunem pentru o clipă că avem cea mai precisă prognoză pentru următorii 10 ani și, pe baza acestei prognoze, toate cele mai bune aspirații ale noastre sunt sortite eșecului. Rezultă că nu mai sunt obligatorii? În niciun caz. Poți, pentru că trebuie, așa este legea morală. Această formulă este teribilă și sunt puțini eroi care nu se vor retrage înainte de nimic și nu se vor duce

') Acest discurs a fost publicat în traducere rusă (sub redacția mea) sub titlul: prof. Zibsk. Progresul ca sarcină morală. Kiev 1903.

a) Despre absolutitatea lui η din cauza imposibilității idealului social în limitele istoriei cf. în articole drama lui Hertsep a fost sufletească, capitolul I, p „Despre idealul social".

moartea pentru ceea ce ei consideră datoria lor. Dar pentru cei care nu sunt în stare să urmeze voința morală, durerea de conștiință mărturisește că această poruncă a fost încălcată aici, s-a săvârșit un păcat.

Teoria pozitivă a progresului este un fel de escatologie, menită să inspire luptătorii și să susțină credința religioasă în final: triumful binelui]). Dar pentru aceasta este nevoie de o altă convingere, și anume că faptele și gândurile noastre morale nu sunt trecătoare, că greșelile noastre sunt socotite de absolut și sunt necesare pentru viclenia lui, cu alte cuvinte, o convingere în existența unei lumi morale obiective. ordine, un tărâm al scopurilor morale, în care ne vom găsi locul și viața modestă. Această idee sublimă (a panteismului etic, pentru a folosi expresia potrivită a lui Vpp-Delbapd) și-a găsit cea mai deplină dezvoltare în învățăturile lui I. G. Fichte. Pentru Fichte, este „cel mai sigur, chiar și baza oricărei fidelități, că există o ordine morală mondială, că fiecărei ființe raționale i se atribuie un anumit loc și este înțeles opera sa, că totul în destinul său este rezultatul acest plan, că în afară de căderea lui din capul lui... că orice faptă bună reușește, cea rea eșuează etc. idei ale ordinii morale mondiale; Lumea există doar în măsura în care este o arenă pentru activitatea morală. (Nu este greu de recunoscut în această învăţătură a lui Fichte o dezvoltare ulterioară a învăţăturii lui Kant despre

primatul raţiunii practice şi asupra dovezii morale a existenţei lui Dumnezeu).

Deci, premisele principale ale teoriei progresului sunt următoarele; libertatea morală a personalității umane (libertatea valurilor) ca condiție pentru o viață morală autonomă; valoarea absolută a individului și natura ideală a sufletului uman, capabilă de dezvoltare și îmbunătățire nesfârșită; rațiunea absolută, stăpânind lumea și istoria; ordinea morală mondială nlp domeniul scopurilor morale, bună nu numai ca idee subiectivă, ci un început obiectiv și puternic. Toate aceste prevederi în totalitatea lor sunt incluse ca o parte indispensabilă în filosofia teismului, și anume teismul creștin (deși, desigur, ele departe de a epuiza întregul conținut). În consecinţă, principalele probleme ale teoriei progresului sunt

) Despre iedositatea acestei escatologii și despre problema eshatologică în general, vezi articolul „Ce face filosofia lui V.T. Solovyov.

Același lucru este valabil și pentru problemele filozofiei teismului creștin și pot fi rezolvate numai pe baza acestei filozofii, iar doctrina progresului este de fapt o doctrină specific creștină. Am văzut deja că teoria pozitivist-ateptică a progresului se bazează fatal doar pe credință, deși îmbrăcată într-o haină științifică. În ceea ce privește conținutul său obiectiv, această credință este inconștientă și inconsecventă sau, mai degrabă, teism indecis și parțial *), dar neînțelegând geneza și suportul ei real p, datorită eșecului încercărilor de a se baza pe știință, bazată pe o singură credință, teoria pozitivă a progresului este nedemonstrabilă, irațională și, prin urmare, neștiințifică. Întrebarea este acum, teoria progresului ar trebui să rămână întotdeauna la acest nivel sau poate ea, atunci când este adusă în legătură cu fundamentele sale filozofice actuale, să devină o teorie rațională, demonstrabilă prin argumentele rațiunii? Și dacă teoria progresului intră ca parte a filozofiei teismului creștin, atunci întrebarea se rezumă la dacă învățătura teismului creștin (și în ea teoria progresului) este un obiect exclusiv al credinței sau dacă poate fi , de altfel, a făcut subiect de cercetare filosofică și evidență rațională (cu acesta, desigur, gradul de persuasiune, care în general poate avea o poziție filosofică, inaccesibilă verificării empirice și bazată doar pe un singur argument logic)? Aderă la această din urmă opinie pentru a găsi cea mai de succes justificare filosofică pentru teismul creștin (și în ea teoria progresului) în filosofia lui V. Solovyov. În orice caz, rezolvarea tuturor acestor probleme (și, în plus, numai pozitive, dar și negative) ne duce dincolo de limitele științei experimentale, adică în metafizică.

Legea morală, în ciuda naturii absolute a comenzilor sale, este îndeplinită numai în scopuri specifice. Aceasta stabilește o nouă sarcină pentru viața morală - să umple forma goală a datoriei absolute cu un conținut relativ specific, să găsească o punte de la absolut la relativ, să stabilească diferența dintre bine și rău în viața concretă.

Aici păianjenul pozitiv vine în ajutor. Opa este arsenalul în care își alege arma

') Ateismul consecvent duce deci la o negare perfectă a teoriei progresului; o astfel de secvență ne vachodpm, între nrochpm, în Herzen (vezi Drama sufletească a lui Herzen, cap. II).

vointa morala. În special, în ceea ce privește științele sociale care studiază diverse forme de existență socială în trecut și prezent, în timpul nostru ele sunt, parcă, special chemate să se orienteze în realitate și să lumineze binele și răul în viața socială. Ca în tot ceea ce este relativ, mintea merge aici într-un ritm tremurător: conceptele de bine și rău într-o anumită viață sunt discutabile, greșelile sunt posibile, doar conceptul de bine și rău, care unește toți oamenii, nu este discutabil. O persoană, în măsura înțelegerii realității pe care a reușit să o atingă (și în care știința joacă un rol important), alege din marea nemărginită a răului exact ceea ce poate și trebuie eliminat acum cu propriile sale forțe, asupra căruia se află în momentul de faţă lupta trebuie concentrată. În același timp, o persoană nu se poate descurca, desigur, fără a nu determina probabilitățile cutare sau aceluia curs al lucrurilor, să nu privească în viitor, să nu prezică. Din totalitatea acestor date și opinii pornește conștiința a ceea ce se numește sarcina istorică. Fiecare epocă, fiecare epocă are o sarcină istorică proprie, determinată de cursul obiectiv al lucrurilor. Astfel, deși legea morală este absolută, dictatele ei au un sens și sub specie aeterni, dar conținutul ei este dat întotdeauna de istorie. Să fii fiul timpului tău, să răspunzi tuturor chemărilor lui, să-i înțelegi toate sarcinile și să lupți pentru rezolvarea lor în primele rânduri, așa sunt îndatoririle pe care le impune legea morală. În afara unui astfel de conținut, această temniță este un chimval care sună, va duce nu la o ispravă, ci doar la ipocrizie și ipocrizie. De aceea jalnic este cel care în vremea noastră este incapabil să vadă strălucirea idealului moral absolut în inimile oamenilor care se dăruiesc să ajute proletariatul în lupta lui pentru demnitatea lor umană, care știu să trăiască și să moară pentru cauza libertății, dar cine o vede în plictisitoare și în paragrafele prozaice ale unei săpături de fabrică sau în statutele unui sindicat muncitoresc etc. Etica riguroasă a lui Fichte vrea să-și subordoneze întreaga viață până la cel mai mic detaliu controlului asupra legea morală. S-ar putea ca o înțelegere atât de înaltă a etpkp să poată fi pusă în practică de către omul obișnuit, dar este incontestabil că nu există nimic indiferent din punct de vedere moral acolo unde operează doar voința umană, iar acest lucru se aplică nu numai acțiunilor, ci și instituțiilor umane. (în primul rând dreapta), care, până la urmă, sunt doar o repetare a unei anumite serii de acțiuni care a devenit o regulă. Prin urmare, el va pune o evaluare morală asupra eliberării țăranilor,

și institutul șefilor zemstvo, și fixarea impozitării zemstvo și reforma orașului, precum și statutele cenzurii și universitare. Totul este bine și rău.

Știința istorică pozitivă, precum și sociologia (înțelegând-o pe prima ca istorie concretă, pe cea din urmă ca sistem de concepte abstracte) trebuie, desigur, să se ocupe de stabilirea și explicarea cauzală a realității, care este arena activității morale. Grupul științelor sociale are o mare importanță etică, întrucât aceste științe ajută cel mai mult la distincția dintre bine și rău în realitatea complexă și indică cele mai fructuoase metode de combatere a răului; se dezvoltă odată cu complicarea crescândă a vieţii sociale. Astfel, știința socială are o semnificație practică definită și, în același timp, enormă; este în prezent, s-ar putea spune, sine qua a acțiunii morale. Desigur, nu vreau să spun prin aceasta că valoarea și semnificația științei sociale sunt epuizate prin această aplicare utilitarică a acesteia. Interesele cunoașterii pure sunt o valoare independentă prea mare pentru omenirea modernă pentru a face posibilă subordonarea completă a oricărui tip de știință unor simple considerații utilitare * 2).

Știm deja că credința are o semnificație de neînlăturat și complet independentă în viața umană. Numai ea face neîndoielnic ceea ce este îndoielnic, ca orice alt obiect al cunoașterii umane, doar că ea încălzește cunoștințele teoretice reci cu căldura inimii și o pune la baza comportamentului, nu numai extern, ci

') Pentru o discuție specială despre economia politică, a se vedea articolul, Sarcinile economiei politice**.

2) Unii critici au descris acest articol în așa fel încât eu caut în el să submineze sau să diminueze drepturile științei, înlocuindu-l cu fanteziile metafizicii sau subordonându-l credinței și autorității oarbe, iar pe această bază au lansat un ridicol. campanie în apărarea științei, evident. crezând că păianjenul are nevoie de protecția lor. Le voi răspunde la fel cum i s-a răspuns odată acelui grec care a început să-l laude cu râvnă pe Platon: chiar îl certa cineva? Drepturile științei și ale pozitivismului științific rămân dincolo de orice dispută și mai presus de toate somiel. S-a pus problema drepturilor păianjenilor în granițele alinierii științifice, iar despre ETP-urile granițelor: „LII dintre toate problemele, inevitabil apar la gândul unui om, în domeniul științei pozitivismului științific, al PLP, există probleme care trebuie afișate. Și invers: nu se impun astfel de sarcini și probleme păianjenului, care în mod evident îi depășesc competența și, prin exagerare, sunt încălcate drepturile reale ale științei, așa cum era în teoria progresului?

și interioare, doar la fapte, dar și la sentimente. Credința stabilește o atitudine religioasă față de acele adevăruri care sunt produsul cunoașterii gândirii și, în același timp, extinde tărâmul neîndoielnic până acolo unde lipsește păianjenul. În acest sens, se poate crede, de exemplu. la chemarea ta, la sarcina ta, la sarcina ta; se poate crede

și în realizarea îndeaproape a anumitor obiective, chiar dacă știința tace despre acest lucru. Fără credință, o atitudine religioasă față de învățare este imposibilă, oricât de înaltă ar fi ea.

Religia — oricare ar fi ea — prin însăși ideea ei pătrunde întreaga viață activă a unei persoane conștiente. Toate scopurile morale pe care și le stabilește trebuie să fie, împreună cu acestea, prescripțiile religiei sale. Această idee este exprimată de Kant când dă o astfel de definiție a religiei: „religia (în sens subiectiv) este rezultatul tuturor îndatoririlor noastre prin poruncile lui Dumnezeu" (Die Religion imierhalb der Grenzen der blossen Vemunft). Fiecare persoană, așadar, trebuie să rezolve o sarcină dificilă din viața sa: să îmbine absolutul cu relativul, să-și determine activitatea în așa fel încât să îndeplinească cerințele religiei sale, să fie impregnat de conștiința că aceste fapte particulare și aceste îndatoriri specifice sunt ceea ce Dumnezeul nostru vrea de la noi. Rezolvarea acestei chestiuni a religiei practice, celebra întrebare „ce să faci", este extraordinar de dificilă și deschide spațiu complet pentru îndoieli nemărginite și nesfârșite. A pune capăt ei, a o pune moral în fericire și a afirma o persoană, și aici doar credința poate. Prin urmare, fără ea, o persoană nu poate face un pas în cele mai elementare întrebări ale vieții.

Credința este o capacitate complet independentă a spiritului, care este departe de a fi distribuită în mod egal între oameni. Există un talent și un geniu al credinței, așa cum există un geniu filozofic sau științific. Dacă cuvintele lui Hegel sunt adevărate că nimic din istorie nu s-a realizat fără mare pasiune, atunci ele sunt adevărate în sensul în care nimic mare nu se realizează fără credința pasională în sine și în isprava sa ; ea a fost cea care i-a condus pe martirii ideii la foc, la tortură, la închisoare, la exil și la moarte. Dar, așa cum cunoașterea presupune constant ignoranță și este în esență o tranziție de la ignoranță la cunoaștere, tot așa și credința presupune îndoieli și lupta cu necredința, iar aceasta este viața credinței. Formula clasică a psihologiei credinței în acest sens sunt cuvintele povestirii Evangheliei: Cred, Doamne, ajută necredința mea! Nu poți crede în nimic evident, de exemplu, că de două ori două

patru, există cinci locuri aici pentru credință, care are întotdeauna legătură cu ceea ce admite îndoiala. Prin urmare, ni se refuză sprijinul ferm din afară, puterea credinței trebuie găsită în sine, credința însăși este o sarcină morală. Credința în bunătate nu a eșuat niciodată în umanitate, indiferent de forma ea, dar există epoci ale istoriei marcate de declinul credinței sau de ascensiunea ei. Nici o dezvoltare a cunoașterii și strălucirea culturii materiale nu pot compensa declinul credinței; se poate presupune că omenirea își va pierde păianjenul, civilizația, așa cum a trăit fără ele de secole. Dar pierderea completă a credinței în bine ar însemna moarte morală, de care nicio forță a științei, nici un truc al civilizației nu ar putea salva.

VSH.

Permiteți-mi să închei prin a face câteva observații despre sarcinile filosofiei moderne. Hegel a subliniat pe bună dreptate că „așa cum fiecare individ este un fiu al timpului său, tot așa și filosofia exprimă o epocă dată în gândire” (istilire Zeit în Gedanken erfasst) și că „sarcina filozofiei este să înțeleagă ceea ce există. Care sunt trăsături ale timpului nostru, cu care ar trebui considerată filozofia sa?

Sunt cunoscute principalele trăsături ale istoriei gândirii filozofice în secolul al XIX-lea. La începutul secolului, filosofia a cunoscut o înflorire aproape fără precedent, când, timp de mai puțin de jumătate de secol, Germania a produs patru genii filozofice: Kant, Fichte, Schelling, Hegel (fără a lua în calcul Schopenhauer). La Hegel s-a atins apogeul speculației filozofice, iar filosofia sa a domnit, deși pe scurt, în toate cele mai importante ramuri ale gândirii. Apoi a urmat căderea metafizicii. Cuvintele profetice ale lui Hegel erau justificate, în prefața logicii scria: „Dacă știința se unește cu bunul simț (pe care Hegel l-a tratat întotdeauna cu o ironie disprețuitoare), pentru a provoca moartea metafizicii, se pare că se poate întâmpla un spectacol ciudat. : va deveni posibil să vezi un popor educat fără metafizică, asemănător unui templu împodobit cândva în diverse moduri fără cel mai de preț altar (oline Allerheiligstes)”. Ceea ce Hegel considera o posibilitate improbabilă a devenit realitate la scurt timp după moartea sa și timp de mai bine de jumătate de secol a putut fi văzut acest „spectacol ciudat”. Puterea gândirii științifice la acea vreme a intrat în știința pozitivă, omule

societatea a fost îmbătată de succesele științelor naturale și ale tehnologiei bazate pe aceasta. Cele mai înalte nevoi ale spiritului au fost satisfăcute, după cum știm deja, de teoria pozitivă a progresului și de religia omenirii. Dar. desigur, un asemenea stat nu putea continua la nesfârşit. Din ce în ce mai mult, au început să devină clare limitările competenței științei naturii și a științei pozitive în general, care își pierduse deja curajul de a respinge metafizica. Gândirea filozofică a început și ea să ridice capul atunci. Este interesant că a fost atât de copleșită de înflorirea științelor pozitive și a pierdut tradiția filozofică vie într-o măsură atât de mare încât a luat un ocol în dezvoltarea sa, luând ca punct de plecare nu Hegel, ci Keith și, în plus, nu Kant autentic, istoric, dar Kant doar Critica rațiunii pure, care nu joacă un rol primordial în sistemul general al concepțiilor filosofice ale lui Kant, ci are doar, ca să spunem așa, semnificație propedeutică. Prin urmare, problema epistemologică a devenit o problemă neutră în filosofia modernă; dezvoltarea unei teorii a cunoașterii este un merit deosebit al ultimei gândiri filozofice. Dar gândirea, desigur, nu se putea opri la teoria cunoașterii, ci pano sau mai târziu a trebuit să se îndrepte spre cunoașterea însăși; cu alte cuvinte, recunoscând adevăratul Kant, mergi la urmașii săi. În felul acesta va fi restabilită tradiția filozofică; filosofia modernă, contrar părerii neo-kantienilor, nu ar trebui să fie doar o dezvoltare a filosofiei „critice”, ea ar trebui să ofere o sinteză creativă a tuturor sistemelor filosofice de ultimă oră, sau cel puțin să țină seama de ele. Dar o filozofie modernă sistemul nu ar trebui să-și cunoască numai moștenirea spirituală, ci trebuie să țină seama și de achizițiile vremii când această moștenire se afla în

postura de liereditas jacens, fără moștenitor, trebuie să introducă și să relueze toate concluziile finale ale științei pozitive moderne. de presimțiri filozofice și, cred, vârsta noastră fragedă va dezvălui o înflorire fără precedent a metafizicii. „În mod formal, aceste cerințe ale celor mai noi sisteme filozofice sunt cel mai satisfăcute de sistemele lui E. F. Hartmann și V. S. Solovyov; filosofia lui Solovyov este, în ochii mei, până acum a fost gândirea filozofică, „cea mai înaltă sinteză.

Dar difilozofia trebuie să se afle la apogeul timpului său și, într-un alt sens, trebuie să cuprindă nu numai știința, ci și viața timpului său, să-i înțeleagă cerințele și să răspundă într-un fel sau altul la

lor. Niciun mare filozof nu a întors spatele realității și problemelor ei; filozofia clasică germană a dat idealul filosofului-cetăţean în persoana lui Fichte. Pulsul gândirii puternice a lui Hegel încă bate în marxism. Iar filosofia modernă trebuie să devină chipul marii lupte sociale a zilelor noastre, să fie purtător de cuvânt și interpret; nu trebuie să se închidă de viața de serviciu, care este păcatul filosofiei germane moderne, simpatiile burgheze ale căror reprezentanți, din păcate, nu rămân fără influență asupra concepțiilor lor sociale. Datorită acestui fapt, între filosofie și viață s-a format o neînțelegere ciudată, în care s-a pierdut conștiința cât de multă viață este necesară pentru filozofie și filozofia este necesară pentru viață. Iar filosofia este acum mai necesară vieții decât oricând, datorită anumitor particularități ale momentului istoric pe care îl trăim. Toată lumea știe ce criză trăiește acum mișcarea muncitoare, care consideră învățăturile lui Marx drept mărturisirea ei. Această criză nu este de natură economică și politică, dimpotrivă, însăși posibilitatea ei se datorează puterii tot mai mari a mișcării, ci de natură morală, voi spune chiar, religioasă. Știm deja că marxismul este cea mai strălucită versiune a teoriei sau religiei progresului; le-a inspirat susținătorilor săi credință în venirea iminentă și naturală a unui alt sistem social perfect, sfârșitul Vorgeschichte și începutul Geschichte. Opusul era puternic, așadar, nu prin elementele sale științifice, ci prin elementele sale utopice, nu prin știința sa, ci prin credință. Acum aruncată ca utopică, doctrina catastrofei sociale (Zusammcii-brucìistlieorie) și a „saltului” în tărâmul libertății a fost prima centrală a fostului marxism, eshatologia lui. Dar această credință, îndreptată greșit, era obligată să se risipească, sau cel puțin să slăbească, odată cu creșterea mișcării. Tot mai multe sarcini practice au fost puse la coadă, ascunzând obiectivele finale. Fostul utopism socio-politic a fost înlocuit cu realismul socio-politic, asociat destul de întâmplător cu numele de Bernstein. Dezvoltarea modernă se distinge astfel printr-un caracter dual: pe de o parte, câștigurile practice ale clasei muncitoare se intensifică, pe de altă parte, credințele foste entuziaste din punct de vedere religios sunt pierdute și ucise: o străveche lumină prozaică este adusă în amurgul sanctuarului. Declinul idealismului (în acest caz exprimat în utopism social) amenință să coboare mișcarea, să o privească de suflet, în ciuda faptului că

toate victoriile practice. Înțeleg pe deplin, așadar, indignarea celor care sunt revoltați de această lucrare filistin sacrilegă. Dar, în același timp, îl consider inevitabil și necesar din punct de vedere istoric și degeaba vor să-l combată susținătorii vechii concepții. Credința odată subminată nu poate fi reînviată. Dar este posibil și trebuie să creeze o nouă credință, să găsească o nouă și mai sigură sursă de entuziasm moral. Și această sursă ar trebui văzută în filozofia înălțătoare a idealismului, care acum, din cauza unei ciudate neînțelegeri. mişcarea muncitorească îi devine spatele. Evident, nu este vorba de a ceda sau de a reduce cel puțin una dintre cerințele practice ale mișcării sociale contemporane, ci de a-i reda forța morală și entuziasmul religios. În programul său practic, mișcarea muncitoare pune în aplicare postulatele emancipatorii ale idealismului filosofic, chiar dacă pe steagul său teoretic ea nu pune în evidență materialismul economic și interesul de clasă – acest lucru îl poate lăsa perfect în seama oponenților săi –, ci principiile idealismului, pe pe care o poate justifica ferm şi indiscutabil.cerinţe. Lasă, ticălosule. binecunoscutele cuvinte ale lui Engels, care a adus socialismul contemporan în legătură nu numai cu Saint-Simon, Fourier, Lassalle, Marx, ci cu Kant, Fichte, Schelling, Hegel, se vor împlini într-adevăr. Această conexiune există și ar trebui făcută publică.

Din acest punct de vedere, lupta socială modernă ne va apărea nu ca o ciocnire a intereselor ostile, ci ca realizarea și dezvoltarea unei idei morale. Iar participarea noastră la ea nu va fi motivată de un interes egoist de clasă, ci va fi o datorie religioasă, o ordine absolută a legii morale, o poruncă a lui Dumnezeu.

Omenirea va întoarce atunci armonia pierdută a diferitelor sfere ale activității spiritului, iar religia își va avea locul central propriu și va deveni baza gândirii și activității oamenilor. Când Învățătorul Iubirii a fost întrebat care este conținutul principal al legii, El l-a exprimat în două porunci, prima poruncă fiind despre iubirea față de Dumnezeu, iar a doua, derivată, despre iubirea față de aproapele. El a indicat prin aceasta relația normală corectă între interesul religios și interesul public și, fără a scăpa de acesta din urmă, i-a acordat, totuși, locul doi. În omenirea de astăzi, acest raport corect s-a pierdut, iar doctrina modernă recunoaște doar a doua poruncă, subordonând

sau înlocuindu-l cu primul. Am văzut de ce contradicții logice suferă această doctrină și cât de puțin poate satisface adeptul chibzuit. A revenit astfel în sarcina acestei doctrine să confirme negativ adevărul, arătând imposibilitatea de a-l nega. Și aceasta este semnificația pozitivă a teoriei progresului, deoarece pentru dezvăluirea deplină a adevărului este necesară nu numai afirmarea și dezvoltarea pozitivă a acestuia, ci și negarea lui consecventă.

Post-scriptum. – Acel loc din articolul precedent, unde a fost formulată problema metafizicii istoriei, a provocat neînțelegeri

considerabile. Mi s-a părut cel mai convenabil să exprim ideea unei dezvoltări istorice planificate prin formula binecunoscută a marelui reprezentant al idealismului obiectiv și a metodei dialectice sau evolutive – Hegel: „tot ceea ce este real este rezonabil”, adică este supus unui plan rațional, are un scop rațional.rezerva că, dar împărtășind însăși doctrina lui Hegel, pun doar problema).

Formula „tot ceea ce este real este rezonabil” are o istorie întreagă, și atât hegelienii de dreapta, cât și de stânga, conservatorii și revoluționarii, s-au bazat pe ea; am crezut că vechile și grosolane neînțelegeri despre Noe nu mai erau acum posibile și, prin urmare, erau folosite. calm, fără teamă de interpretări dure, fără rezerve și explicații de prisos, așa cum mi s-a părut atunci, dar, din păcate, m-am înșelat în calculele mele. Prin urmare, voi încerca să explic ceea ce am vrut să spun prin aceasta.

Ideea de rezonabilitate pe plan universal și de „spretul rațiunii” (List der Vemunft) îi revoltă pe mulți, în primul rând, pentru că se presupune că neagă libertatea umană și transformă individul într-o jucărie a absolutului cu viclenia sau viclenia sa. gloanțe*).un asemenea reproș și își asumă rolul de apărător al libertății și identității individului?

') Acest reproș se regăsește, printre altele, la Herzen, care vorbește cu ironie despre o „șaradă providențială” și nu vrea să fie o „păpușă” menită să întruchipeze „o idee fără adăpost”. (Vezi Drama sufletească a lui Herzen, capitolul II).

substanțialitatea sufletului? Nu s-a intamplat nimic. Acest reproș vine de pe buzele pozitiviștilor, care au ieșit în apărarea libertății și a rolului independent al individului în istorie cu un singur tezaur de cauzalitate în mână. Recunoașterea dominației absolute a legii cauzalității și negarea existenței, sau cel puțin cunoașterea oricărei ființe, în afară de fenomenalul senzual, fenomenalul pur - așa este catehismul lor filozofic . Unde este, atunci, un loc pentru libertate și, în general, pentru orice semnificație independentă a personalității, dacă ea este în întregime și fără nici un rest produsul acestei cauzalități mecanice? Dacă totul trecutul și prezentul este determinat, iar viitorul este predeterminat, atunci libertatea este o stare psihologică subiectivă, destul de iluzorie, doar totul *). Și în acest sens, diferitele forme de filozofie pozitivă a istoriei, materialismul economic și sociologia subiectivă nu diferă deloc. Fata volentcm ducunt, noleiitem trahmit - această formulă (folosită cândva de mine pentru a caracteriza „obiectivismul necruțător” al înțelegerii materialiste a istoriei) exprimă perfect esența determinismului pozitiv și îi rog pe cei care vor nega acest lucru și îmi vor reproșa din nou fatalismul. , arată-mi posibilitatea unei alte soluții, o altă ieșire din antinomia libertății și necesității pe baza unei perspective pozitive.Între timp, mă voi consola cu gândul că dacă aș fi cu adevărat vinovat de fatalism, ar împărtăși această vinovăție cu acuzatorii mei.Dar este într-adevăr metafizic sau providențial?determinismul nu

poate fi decât fatalism, care, după părerea mea, este inevitabil determinism pozitiv?

*) Acest lucru a fost subliniat pe bună dreptate de mine în primul eseu despre Statul Iller. În general, în ambele articole scrise în legătură cu cartea sa (I și 2 din această culegere), problema libertății și necesității este rezolvată destul de consecvent în spiritul pozitivismului, adică libertatea se reduce la o iluzie psihologică, care expune esenţa fatalistă a degermpiismului. Am încercat cu conștiință să alung această concluzie criminală cu ocoliri verbale, simțind că aici se află cel mai slab punct din întreaga mea viziune asupra lumii la acea vreme.

3) Adevărat, postulatele unui astfel de determinism consistent nu pot fi de fapt îndeplinite în știința socială, deoarece intră în conflict cu conștiința noastră imediată a libertății (vezi articolul „Despre idealul social”). Dar această imposibilitate faptică, care are o importanță decisivă pentru știința socială, rezolvă problema filozofică a relației reciproce dintre libertate și necesitate și nu reprezintă încă o limită teoretică a regulii legii prudenței.

Doctrine slave, în care liberul arbitru este complet negat '). Cu toate acestea, dacă într-un fel sau altul se poate dovedi deloc, este doar în afara limitelor științei experimentale, adică metafizic. În orice caz, în articolul meu, nu am dat niciun motiv să mă încadrez printre susținătorii fatalismului metafizic, pentru că vorbesc în el despre datorie și despre imperativul categoric și despre obligații istorice, într-un cuvânt, despre astfel de lucruri despre care fatalistul, poate, ar trebui să tacă... Dimpotrivă, mă străduiesc să împac în viziunea mea asupra lumii necesitatea și libertatea, fără a sacrifica nici libertatea în favoarea determinismului atot-devoratorul, nici regularitatea obiectivă în favoarea ocazionalismului absolut și a arbitrarului personal. Lumea și procesul istoric pot fi gândite ca un astfel de proces planificat, în planul inițial al căruia este inclusă libertatea umană, ca condiție de bază și necesară. În acest caz, pare a fi interacțiunea libertății umane, eforturile libere ale umanității istorice și principiul creator sau divin, un proces de oooo-seloshchi.i, și din moment ce inima umană este deschisă omnisștiinței rațiunii absolute (și, în consecință, totul va avea alte acțiuni ale oamenilor), atunci existența unui plan providențial comun este posibilă fără nicio restricție asupra libertății umane. Desigur, o astfel de soluție la problema libertății și necesității nu poate fi propusă decât în legătură cu o întreagă doctrină metafizică.

Doar o astfel de soluție a întrebării, în care atât libertatea, cât și necesitatea sunt combinate, poate satisface cerințele conștiinței imediate sau ale rațiunii practice. Nu este nevoie să demonstrăm importanța recunoașterii libertății: la urma urmei, nu degeaba există dispute nesfârșite despre rolul individului în istorie și despre libertatea valurilor, care este o binecuvântare prea scumpă pentru ca omenirea să o refuze. chiar teoretic cu o inimă ușoară 3). Deoarece

') Un scurt eseu despre istoria chestiunii liberului arbitru (înainte de Kang) cititorul paydeg în articolul Vl. Solovyov „Libertatea

voinței” în Epzpkl. Dicţionar Unfortunately, in chiel I; Este demnă de o colecție adevărată, care a apărut mai ales cu o ocazie externă, nu există niciun articol special dedicat acestei probleme importante și, deși simt acest gol, nu sunt în măsură să-l umplu acum.

a) Eu personal o regăsesc în filosofia lui Vl. Solovyov, la care mă refer pe cititor. (Compară articolul „Ce va da filozofia lui Vl. Solovyov conștiinței moderne:”.

e) Dau, ca ilustrație artistică, excelentul roman al lui Bourgeaud Ucenicul. Problema liberului arbitru este tema centrală a întregii rochapa.)

acuzația de fatalism sună ca un greu reproș pe buzele chiar și ale celor care stau filozofic pe pământul fatalismului, deși nu își dau seama. La fel de dificilă, ca și fatalismul pur, este conștiința și libertatea, lipsite de orice legătură cu necesitatea sau cu regularitatea și reprezentând cel mai pur ocazionalism, în care rezultatele activității umane depind de o șansă evazivă *). Dacă omul ar fi atotputernic, atunci libertatea s-ar contopi complet pentru el cu necesitatea și nu ar exista o opoziție între ele. Dar din moment ce o persoană, fiind liberă să dorească orice, nu se simte atotputernică pentru a-și îndeplini dorințele și este supusă necesității lumii exterioare, el se străduiește să se bazeze pe regularitatea ei obiectivă, să-și temporizeze aspirațiile libere la cursul natural al lucrurilor. . Aceasta este rădăcina motivului psihologic al căutării constante și persistente a legilor dezvoltării sociale, precum și a farmecului pe care marxismul l-a arătat și îl are încă pentru mulți, promițător — și, mai mult, într-o formă atât de definită și științifică. — pentru aspirații ideale libere, sprijin pentru mersul obiectiv al lucrurilor. Ideea unei ordini morale mondiale, care constă în faptul că aspirațiile și acțiunile noastre morale gratuite sunt prevăzute în planul mondial și sunt necesare pentru acesta și, prin urmare, mai devreme sau mai târziu vor aduce roade bune, are un sens similar în viziune metafizică asupra lumii.

nu poate refuza de la una sau de la alta fără pagube semnificative. II tocmai combinația lor filozofică am prezentat-o ca una dintre „problemele de bază” ale teoriei progresului.

Formula hegeliană pe care am folosit-o a provocat încă o neînțelegere, complet neașteptată pentru mine: a fost interpretată în sensul că tot ceea ce este real este moral, adică în sensul negării complete a oricărei distincții între bine și rău, sau al predicării celor mai indiferență morală criminală (deoarece aceasta este o interpretare sălbatică a întregului conținut al articolului meu). Formula „tot ceea ce este real este rațional” nu poate în niciun caz să însemne că nu există real

*) O astfel de definiție este de obicei adoptată de libertatea războiului în Herzen: cf. citări la pp. 174-5. 17G-7 din această carte.

fără rău, fără suferință; exprimă doar ideea că lumea și procesul istoric reprezintă împlinirea unui plan bun și rezonabil și este îndreptată către un scop rezonabil. Această idee nu este deloc străină de teoria pozitivă a progresului, care, deși înfățișează viitorul paradis pe pământ ca scop al eforturilor umanității prezente, presupune și o anumită oportunitate în istorie, deși o consideră că nu este opera unui minte superioară, ci rezultatul unui joc de cauze și efecte. Dificultatea specifică care apare aici pentru viziunea teistă asupra lumii constă în problema teodicei: este posibil să se concilieze existența răului și a suferinței cu recunoașterea unui principiu rezonabil, bun și puternic, este posibil să se recunoască necesitatea și permisiunea legală? a răului în lume? Nu se poate nega că aceasta este poate cea mai dificilă întrebare a întregii perspective teiste. Dar indiferent de modul în care o rezolvăm, însăși setarea ei presupune o distincție complet clară între bine și rău — adevărul cel mai înalt nu anulează în niciun fel adevărul nostru pământesc și, odată cu recunoașterea raționalității planului general al istoriei, suntem nicidecum eliberat de obligația de a iubi binele și de a ura răul și de a lupta cu el, deoarece i se dă un loc în viață și în istorie. Această mărturisire nu poate decât să întărească încrederea în biruința binelui și prin aceasta să ridice spiritul de a lupta împotriva răului *).

*) Eu, urmând lui Solovyov, rezolv această întrebare în legătură cu doctrina libertății (și alegerea liberă a binelui și a răului) ca principală!, condiție a procesului mondial.

6) Drama emoțională a lui Herzen.

A. I. Herzen aparține celor ale eroilor noștri naționali, la simpla mențiune a cărui nume îți dilați pieptul și inima îți bate mai repede. În același timp, el este una dintre cele mai caracteristice figuri în care s-au întruchipat contradicțiile multisilabe ale secolului al XIX-lea contradictoriu. Asupra ei se intersectează cele mai numeroase și diverse influențe, de la iobăgie la socialismul occidental, de la exil la Perm până la revoluția din 1848. Capul lui este ca un vârf. luminat de razele a două săruri, așa cum ar compara Herzen însuși, soarele apus al civilizației occidentale și soarele răsare al civilizației orientale; de la una si de la alta a adunat cele mai bune flori si cele mai coapte fructe. Cunoștea îndeaproape cei mai importanți oameni ai Rusiei și Europei și, credem noi, dintre toți reprezentanții lui 48, Herzen avea poate cel mai larg orizont mental. La aceasta trebuie adăugată o educație versatilă și un talent literar remarcabil, ceea ce face din Herzen unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai prozei rusești. Literatura, scrisul, de fapt, nu era adevărata vocație a lui Herzen — totul era pentru el, parcă, un fel de neînțelegere istorică. Ca artist, Gortsei a creat un gen independent de memorii în literatura rusă, în care a fost un adevărat maestru. Ca publicist, a combinat cele mai înflăcărate paeos ale unui cetățean cu o minte sobră și cerințe practice; Nu a sosit încă timpul pentru o evaluare completă a meritelor etnice ale lui Herzen în fața publicului rus;

*) Publicat în Questions of Philosophy and Psychology, 1902, carte. IV-V.

dar timpul nostru, mai mult decât oricare altul, este capabil să aprecieze întreaga semnificație a faptei civile a lui Herzen.

Cu toate acestea, ne propunem să vorbim în acest articol despre artist și nu despre Herzen ca publicist sau în general, ci despre un aspect separat al activității sale, ne interesează aici întregul Herzen, Herzen ca persoană. adevăratul substrat spiritual stă la baza tuturor acestor activităţi separate. Viața spirituală a fiecăruia, chiar și a celui mai neînsemnat persoană, prezintă multe elemente ale unei lupte dramatice, o dramă cu sine, care, într-o anumită măsură, este viața spirituală în general; în pieptul lui Herzen, un vulcan constant activ a clocotit, au avut loc cataclisme constante, a existat o dramă constantă. II această dramă nu trebuie să fie dezlegată, nu este necesar să se facă presupuneri ghicitoare despre ea - el însuși a povestit lumii despre diversele sale suișuri și coborâșuri în proză strălucitoare, uneori în muzicalitate nu inferioară poeziei. Mir gab der Goti zu sagen, was ich leído, își aplică cumva Herzen cuvintele din Tasso lui Goethe. Și, prin urmare, este în sarcina noastră să arătăm sensul și semnificația acestei drame.

Ce alcătuiește o persoană în persoane individuale, pe care le cunoaștem ca reprezentanți ai diferitelor activități - un scriitor, un comerciant, un medic, un săpător, un funcționar, o prostituată - ce alcătuiește acel templu spiritual interior, care este închis oamenilor, dar deschis lui Dumnezeu? Acest element cu adevărat, cu adevărat și singurul uman este religia lui, înțeleasă, desigur, în sensul cel mai larg al cuvântului: ceea ce trăiește, ceea ce consideră el a fi cel mai sfânt și mai drag lui însuși și cum trăiește, cum slujește. altarul lui. A cunoaște o persoană înseamnă a-i cunoaște viața religioasă, a intra în acest templu secret.

Herzen însuși deschide acest templu și cheamă în el. Să intrăm aici, aici vom găsi o mulțime de lucruri instructive; poate mai instructiv decât în zeci de volume învăţate şi groase, decât în toate scrierile lui Herzen însuşi.

Herzen ne va povesti despre căutările sale religioase pasionate, despre căderile, dezamăgirile, renașterile sale; vom vedea cum, cu gemete si blesteme, Herzen doboara pe vechii lui zei, in care deja si-a pierdut credinta, cum rataceste in intunericul Peveriei, cum isi pleaca iar genunchii cu evlavie . Căutarea religioasă a acestui suflet de foc, acesta, după expresia frumoasă a lui Strahov, arzător de sine, care toată viața

a mers spre adevărul mult năzuit, fără să obosească și să nu se oprească înaintea ruperii interioare, înaintea rănilor inimii, pline de învățătură înaltă pentru noi, au într-un anumit sens o semnificație națională și este amar să ne gândim că până acum poporul rus încă nu au propriul lor Herzel

Înainte de a vorbi despre ceea ce s-a schimbat în părerile lui Herzen, este necesar să indice ceea ce i-a fost credincios toată viața, să desenăm fundalul general al imaginii. Și aici, în primul rând, este necesar să remarcăm faptul de bază că Herzen, pe care vrem să-l prezentăm aici ca un căutător religios, a fost și a rămas până la capăt ateu aproape toată viața sa conștientă. Ateismul lui Herzen, după cum vom vedea, este cheia pentru înțelegerea întregii drame spirituale a lui. Nu ne angajăm să indicăm aici toate motivele ateismului la o persoană cu cerințe religioase atât de largi. Pe lângă dorința generală de religie, pe care Rusia oficială i-a putut și i-a insuflat, educația, în opinia dumneavoastră, a avut o importanță deosebită aici, ceea ce a reprezentat cel mai dezgustător exemplu de indiferență religioasă domnească, de interpretare a religiei din punct de vedere. a codului decenței ii care desigur mai rău decât ateismul consecvent însuși). Merită menționat că Herzen a păstrat întotdeauna un sentiment cald pentru Evanghelie.În general, în scrierile sale se exprimă aproape invariabil o atitudine ostilă, chiar răutăcioasă față de creștinism, înțelegerea pe care o are este extrem de slabă și unilaterală, bazată în principal pe abuzurile bisericeşti, dar pe adevăratul spirit de învăţătură. Uneori se poate întâlni chiar cu el o atitudine care îl sfidează, complet de neînțeles în raport cu învățătura, care este prezentată ca o eroare depășită.

Concepțiile religioase ale lui Herzen corespund concepțiilor sale filozofice, care formează fundamentul primei. Nu se poate vorbi despre concepțiile filozofice ale lui Herzen, desigur, în sensul liniilor sistemului filozofic. După toate mintal lui

Vezi caracteristicile educației în „Bylom și Duma”. Sobr. op. d. VI, p. 57-9.

') „Am citit mult și cu dragoste Evanghelia, în slavonă și în traducerea lui Luther. Am citit fără nicio îndrumare, nu am înțeles totul, am simțit un respect sincer și profund pentru ceea ce am citit. În prima tinerețe, am fost adesea purtat de voltairianism, iubeam ironia și ridicolul, dar chiar dacă într-o zi trebuia să iau Evanghelia în mâini cu un sentiment rece, asta m-a condus prin toată viața mea - la toate vârstele, cu diverse evenimente, m-am întors la citirea Evangheliei și, de fiecare dată când o conținea, aducea jos pacea „și blândețea sufletului” (Sobr. soch., vol. VI, 59).

*

Viziunea asupra lumii și a vieții avea valoare pentru el atât ca construcții logice, din partea tehnicii și armoniei lor logice, dar mai ales din partea semnificației lor vitale, practice. În scrierile sale nu se găsesc nici măcar mențiune de probleme filozofice pur teoretice, papr., epistemologie; interesele sale sunt concentrate în domeniul

filozofiei morale, practice. Problemele lui Ivan Karamazov la Dostoievski sunt, alături de asta, și problemele lui Herzep. Raționamentul său, a cărui claritate este adesea direct interferată de imaginea rafinată a stilului său, uneori chiar transformându-se în retorică, este uneori izbitoare în contradicțiile sale evidente și arbitrar. Herzen a trecut printr-o școală filozofică bună, căci, fiind de ceva vreme hegelian, l-a studiat cu sârguință pe Hegel. Dar influența acestei școli, pe lângă trăsăturile pur exterioare ale stilului, este resimțită la perfecțiune în Herzen și uşurinţa direct compromițătoare cu care Herzen a renunțat la influența lui Hegel în timp ce citea Wesen des Christenthunis a lui Feuerbach (curios, exact același lucru care sa întâmplat cu Parkes și Engels), mărturisește caracterul superficial al acestei influențe. Herzen însuși nu se considera un susținător al vreunei doctrine filozofice, dar opiniile sale pot fi caracterizate doar ca fiind filosofia pozitivismului – nu în sensul că Herzen era un admirator (sau chiar un cititor) al lui Comte (simpatiile sale aparțineau mai degrabă). la materialismul natural-științific vulgar Vogt), dar în sensul respingerii oricărei filosofii, care este esența pozitivismului. Pozitivismul este filosofia inconștientă a tuturor oamenilor străini de filozofie, filosofia bunului simț, pe care Hegel o displacea pe bună dreptate. Principiile de bază ale pozitivismului – negarea drepturilor metafizicii și credinței religioase – au fost pe deplin împărtășite de Herzen: hipertrofia bunului simț în Herzen a fost adevărata sa nenorocire teoretică, așa cum a subliniat deja Strahov. Herzen a negat posibilitatea de a fi transcendent, iar singura realitate pentru el era lumea noastră senzual tangibilă. Dincolo de aceasta, el nu avea o doctrină definită, iar aceasta este particularitatea lui principală. El scutură „cu muşchii săi dialectici toţi aceşti idoli venerabili care îi înspăimântă pe cei slabi”, nu în numele adevărului, aşa cum îl înţelege el, ci „în numele libertăţii logice, în numele gândirii nestingherite, care înţelege totul.

dar dacă opiniile lui Herzen nu prezintă un interes independent ca doctrină filosofică, ele nu-și pierd semnificația ca experiență mentală, ca stare mentală.Pentru a determina forța reală a unei doctrine filosofice, este necesar nu numai să să-l construiască, ci să-l experimenteze, iar atunci când o experimentăm, sunt adesea dezvăluite noi aspecte ale acestei învățături.Acest lucru este valabil, cel puțin, pentru toate problemele de filozofie practică care l-au interesat pe Herzen. π Pentru o experiență profundă a învățăturilor sale, Herzen a avut toate datele - curaj logic, sinceritate, dragoste Cu radicalismul filozofic, nu s-a oprit la concluziile cele mai extreme, a dus la limita cea mai extremă toate concluziile care se pot trage din premisele sale filozofice - pozitivism și ateism.

I. Dezamăgire în Occident.

Capacitatea de a „sfânta nemulțumire” (pentru a folosi expresia frumoasă a poetului) atât față de sine, cât și față de mediul înconjurător și dorința de îmbunătățire constantă sunt încorporate într-o persoană. Cu cât o persoană se află mai sus pe scara morală și

mentală, cu atât mai mult acest " sfânta nemulțumire” se dezvoltă în el și, dimpotrivă, tăce doar atunci când omul este înecat în natura animală, pentru care, așadar, nu există nimic mai dăunător, nimic mai josnic decât mulțumirea de sine. Au fost date diverse definiții ale omului: atât ζώον πολιτικόν, cât și animalul care face unelte, dar adevărata linie de demarcație care separă umanul de animal este nemulțumirea față de existent și lupta pentru un viitor mai bun. În această aspirație, se dezvăluie adevărata natură spirituală a unei persoane - o idee religioasă, exprimată cu o minunată frumusețe artistică în „Îngerul” lui Lermontov.

Posibilitatea de a lupta pentru îmbunătățire presupune în mod necesar perfecțiunea ca acea scară ideală cu care este comparat prezentul imperfect. Fără să presupunem existența unei astfel de perfecțiuni, ne putem gândi chiar la îmbunătățiri. Ideea de perfecțiune ne este astfel dată împreună cu străduința spre perfecțiune. Absolut perfect

*) Vezi extrem de interesant „Răspunsul unei doamne ruse” din „Clopotul” din 15 aprilie 1859. Retipărit în colecția de articole selectate de la Kolokol. 1887. Pg. 132.

Divinitatea este Divinitate, iar Opo ți se dezvăluie, prin urmare, în efortul cel mai elementar al vieții noastre.

Dar, vorbind în acest fel, deja predeterminam o serie întreagă de întrebări controversate, dăm o „teorie a progresului” gata făcută, căci întrebarea controversată, întrebarea tuturor întrebărilor, este unde să căutăm această perfecțiune, în „ cer" sau pe "pământ" Am atins acest ideal pe pământ sau este de neatins, și de aceea mișcarea către el este nesfârșită?

Metafizica idealistă și învățăturile religioase răspund la această întrebare în mod negativ. Absolutul, inclusiv perfecțiunea absolută, nu este dat în „experiență*”. „Lumea zace în rău” — aceasta este una dintre cele mai elementare prevederi ale învățăturii creștine. Într-o conversație de rămas bun, Hristos i-a învățat pe ucenici să nu fie ca „lumea”. Un anume pesimism, negarea „lumii” în numele idealului cel mai înalt, este o proprietate necesară a oricărei doctrine metafizice și religioase, care vede în spatele acestei lumi un început absolut, supra-lumesc.

Dar acest pesimism este, în orice caz, un simism optimist, dă loc unui optimism relativ, lasă posibilitatea unui progres continuu și nesfârșit. Absoluția și, în consecință, imposibilitatea idealului este cea mai bună garanție a infinitității mișcării către el. Creștinismul, în ciuda pesimismului său inițial, dă o poruncă absolută a perfecțiunii: fiți desăvârșiți, așa cum este perfect Tatăl vostru Ceresc. Ea consideră realizarea Împărăției lui Dumnezeu pe pământ ca principala aspirație a omenirii istorice. În ciuda recunoașterii că principala trăsătură a lumii este absența iubirii (vezi conversația de adio), el dă porunca iubirii, care neagă această lume. Creștinismul deschide astfel perspectiva unei îmbunătățiri nesfârșite, nu numai

personale, ci și sociale, în orice formă istorică specială ar putea fi exprimată efortul pentru ea (și, în consecință, este necesar să îmbrățișăm mișcarea socială actuală, străduindu-se să pună în aplicare porunca). a iubirii în relaţiile sociale).

Deci, din punctul de vedere al metafizicii idealiste și al doctrinei religioase pozitive, idealul perfecțiunii se află în „rai”, în domeniul transcendentului și de neatins pe „pământ”, în realitatea experimentală, empirică, la ponderea care rămâne o mișcare nesfârșită către ea; în acest sens are sensul de papă în sensul restrâns al cuvântului, dar de principiu regulator.

Nu așa le apare problema celor care resping în mod fundamental însuși tărâmul trapezoidului, pentru care nu există „cerul” ci doar „pământul”. În sine, această negare nu este capabilă să stingă focul lui Prometeu, luptă spre desăvârșire, dar datorită acestei negare, trebuie să se caute idealul perfecțiunii nu în cer, ci pe pământ, în câmpul ființei empirice.

Wir wollen hier auf Erdeii schon

Das Hiininelreich errichten,

după cum declară Heine cu o francheţe naivă într-o poezie cunoscută. Pozitiviștii nu se pot lipsi de un ideal pozitiv de perfecțiune, deoarece fără acest ideal progresul nu poate fi distins de „orice altă mișcare: progresul nu este doar mișcare, ci mișcare către un anumit scop, iar acest scop este gândit ca realizabil. Prin urmare, o consecință inevitabilă a filozofiei pozitivismului și ateismului este ideea unui astfel de punct limitativ de mișcare, care întruchipează deja plenitudinea perfecțiunii. Dar o asemenea idee este în mod evident contradictorie, căci presupune, pe de o parte, dezvoltarea conștiinței de sine morale, care, în virtutea acestei dezvoltări, se îndepărtează din ce în ce mai mult de o stare de complezență sau pur și simplu mulțumire și, pe de o parte. pe de altă parte, creșterea acestei complezențe. Astfel, această filozofie duce în mod necesar la utopism, la aspirații contradictorii și deci complet irealizabile. Cel mai tipic exemplu de utopism este concepția social-democraților moderni despre Zukunltstaat'k. Deoarece social-democratismul este și ateism, Zukuuftstaat într-o formă sau alta este atributul său necesar, deoarece umple zona lipsă a transcendentului. În același timp, este complet indiferent cum se definește această doctrină: se poate numi socialism științific și se poate opune cu mândrie în această calitate ideii utopice a lui Zukunltstaat'k. purtând în sine elementele fundamentale ale utopismului, este absolut necesar pentru acesta. Rețineți că Zukuiiltstaat-ul trebuie gândit ca imobil, neprogresiv - odată cu apariția sa, istoria, care este mișcare, se termină, pentru că presupunerea că Zukunftstaat-ul se schimbă înseamnă că nu este încă adevăratul Zukuuítstaat. nu acea perfecțiune. care, în esență, nu este supusă modificării. Utopismul social izvorăște astfel dintr-o nevoie religioasă de nestins a spiritului și este deci necesar

este un însoțitor al oricărei doctrine ateiste și rămâne indiferent față de conținutul particular al utopiei în fiecare caz individual, fie că este vorba despre ideea unei organizații socialiste a producției sau a unui supraom, sau o combinație a ambelor etc.

Este lesne de înțeles că amestecarea domeniilor transcendentului și empiricului nu rămâne nepedepsită pentru utopici. Absența unei perspective spirituale corecte duce la faptul că obiectele sunt prezentate ca într-o oglindă strâmbă, nerăbdarea naturală, dorința de a grăbi apariția Zukuiiftstaat'a, care a încetinit atât de mult timp, interferează cu o înțelegere sobră. a realitatii. Între pozitivism și utopism socio-politic există, dacă nu o legătură logică, atunci psihologică, la fel cum există o opă între idealism și realismul socio-politic *).

În literatura noastră există o imagine artistică foarte interesantă a utopicului - adevărat, atât în politică, cât și în dragoste - în fața Don Juanului al lui Alexei Tolstoi. Satana își explică intenția sa insidioasă cu privire la Don-Zhuap în acest fel:

Să luăm orice femeie ca punct dat: Dacă îi continuăm conturul în sus, Atunci crinul nostru, așa cum am spus deja, Idealul se va sprijini drept împotriva ei, În acea gheară pură, în acea imagine perfectă, Depozitat în avans pentru fiecare. personalitate.

Sunt acest prototip, invizibil pentru oricine, Pentru prietenie îmi voi arăta favoritul. Lasă fiecare față, măcar oarecum potrivită, Orice alege pentru el însuși, El în loc de copie vede originalul, Ultima noastră concluzie este în ordine crescătoare. Ori de câte ori va vrea, vom arde cu opiul meu, În brațele iubirii, găsește-te fericire, Îi va dispărea vedenia desăvârșirii, Și femeia, așa cum este, va apărea înaintea lămpii. Și lasă-i să se înfurie. Lasă-l să prindă cu veșnică sete Tot noul ideal în brațele fiecărei fecioare! Deci cu apă de foc, cu stăruință pe frunte, Cu deznădejde în piept, cu patimă în ochi, Să caute pe pământ pe cel ceresc Juan Și în fiecare triumf își pregătește durerea.

') cf. despre această pagină finală a articolului „Despre idealul social”.

Am subliniat deja că ceea ce caracterizează utopismul nu este conținutul special al ideii de ideal, ci însuși excesul de idealizare, nevoia de a gândi o anumită stare ca o perfecțiune absolută. Idealul, într-un sens relativ, este pentru noi atingerea fiecărui scop neatins pentru care ne străduim în prezent, de exemplu. stat constituțional. Dar un astfel de ideal relativ diferă, desigur, de idealul absolut care este utopia. Este vorba despre acel gust psihologic, despre acei ochelari prin care o persoană privește lumea, în funcție de modul în

care a decis pentru el însuși întrebările de bază ale vieții. Prin urmare, se poate vorbi la fel de mult despre utopie, cât și despre o atitudine utopică față de idei: ideea unor scopuri care sunt complet irealizabile sau eronate, totuși, nu poate conține nimic utopic în sine, în timp ce ideile despre scopuri care sunt complet fezabile pot fi mai mult sau mai putin sunt puternic colorate culorile sunt utopice :) (eu personal detin tocmai aceasta parere cu privire la ideile moderne despre socialism).

Ceea ce s-a spus este suficient pentru a înțelege primul act al dramei spirituale a lui Herzen — deziluzia sa față de Occident. În anii 1940, înainte de a pleca în străinătate, Herzen era deja ateu; rămânând deopotrivă de natură religioasă, era în mod necesar un utopic. Condițiile în care s-a conturat utopismul societății ruse din anii 1940 (a rămas neschimbat până astăzi în unele dintre trăsăturile sale esențiale) au fost extrem de ciudate. Principalul sentiment care i-a unit pe toți rușii din acea vreme a fost dezgustul față de Rusia oficială. Iobăgie, tot felul de restricții, întreaga situație a vieții din acel moment i-a făcut pe cei mai buni oameni ai Rusiei să se sufoce și se știe că nimic nu este mai prețios pentru o persoană sufocantă decât aerul și este destul de firesc dacă el apreciază viața... oferind abilități ale acestui aer mai mult decât sunt cu adevărat. Cu cât întunericul se adâncea mai mult în patrie, cu atât privirea este mai intensă asupra acelui pământ făgăduit, unde Rusia nu suferă nimic, unde viața curge liber, unde aerul este la îndemâna tuturor. În acest fel, credința în Occident apare sau, mai bine spus, este stoarsă în sufletul rus, care a fost păstrat de societatea noastră până în zilele noastre.

Desigur, în asemenea condiții, cunoașterea Occidentului real așa cum este, și nu așa cum o dorește rusul suferind

Suflet ceresc, nu poate fi nicio îndoială. Credința în Occident este destul de utopică și are toate semnele distinctive ale unei credințe religioase. Occidentul, ca problemă religioasă, este o frază ciudată și sălbatică, dar între timp acesta este într-adevăr cazul de-a lungul secolului al XIX-lea. Acest lucru a fost bine înțeles de Herzen, care a spus că „credem în Europa, așa cum creștinii cred în paradis.”* Occidentul este adevăratul Zukunftstaat'os^ pentru ruși. Europa este evident falsă, evident falsă. II acest lucru devine clar la început. prima coliziune cu Europa, dar să ne spună însuși Herzen despre asta:

„E rău pentru noi acasă. Ochii sunt ațintiți în permanență pe ușa, care este încuiată — și care se deschide puțin câte puțin și ocazional. Plecarea în străinătate este visul oricărei persoane decente. Ne străduim să vedem, să simțim lumea, care ne este familiară prin studiu, a cărei fațadă magnifică și maiestuoasă, care s-a dezvoltat de-a lungul secolelor, ne-a uimit din copilărie... pare a fi uman, Koenigsberg ca oraș liber. Am iubit și respectat această lume în lipsă, intrăm în ea cu o oarecare jenă, călcăm respectuos în picioare terenul pe care a avut loc marea luptă pentru independență și drepturile omului.

La început totul pare să fie bine și chiar așa cum ne așteptam; apoi, încetul cu încetul, începem să nu recunoaștem ceva, să ne enervăm pe ceva - nu avem suficient spațiu, lățime, aer, pur și simplu ne stânjenim; cu rușine ascundem această descoperire, dărâmăm un sentiment direct și sincer și ne prefacem că suntem europeni înrădăcinați - asta nu funcționează.

Degeaba încercăm să dăm trăsături vechi unui chip tânăr, degeaba ne îmbrăcăm un caftan îngust bine uzat, mai devreme sau mai târziu caftanul se va sfărâma și barbarul cu rușine apare cu pieptul gol, roșind de incapacitatea lui de a purta rochia altcuiva. Celebrul grattez un Russe et vous trouverez un barbare are dreptate.

„... Cert este că venim în Europa cu propriul nostru ideal și cu încredere în el. Cunoaștem Europa în literatură, în literatură, după hainele ei de sărbătoare, prin abstracții purificate, distilate, prin gânduri care au ieșit la suprafață și s-au instalat, prin întrebări care ocupă stratul superior al vieții, prin excepționale.

*) Colectarea. cit., VIII. 362.

evenimente în care arată ca ea însăși. Toate acestea împreună formează un sfert luminos al vieții europene. Viața celor trei sferturi întunecate nu este vizibilă de departe; de aproape, este constant în fața ochilor tăi * * ').

Cu o utopie îndreptată spre viitor, se poate trăi liniștit un secol întreg, pentru că aici utopia nu se poate stabili direct, ea poate fi clarificată doar prin gândirea abstractă.O utopie, care se află într-un anumit punct în spațiu, este foarte ușor. a verifica — nu trebuie decât să mergi acolo. Pentru Herzen, o călătorie în străinătate a fost suficientă pentru a se dezamăgi imediat de Occident. O serie întreagă de scrieri, de la „Scrisori din Franța și Italia” la „De pe celălalt mal” și „Începuturi”. și se termină”, documentează viteza și amploarea acestei dezamăgiri. Herzen devine nedrept și iritabil față de Occident, se grăbește de la o extremă la alta și. arzându-i vechii zei, blestemă pe phn și se plânge cu voce tare. Întregul Occident îi apare ca oase moarte, văzute de profetul Ezechiel, și nu cunoaște cuvântul creator, a cărui putere le poate reînvia. Dar Herzen poate fi iertat pentru severitatea excesivă a atacurilor sale - a pus prea mult în joc și a pierdut prea mult cu un singur pariu.

Este permis să nu ne întrebăm deloc dacă evenimentele istoriei europene au fost cu adevărat capabile să provoace și să justifice o astfel de dezamăgire, cu atât mai mult cu cât Herzen este dezamăgit de oameni, și nu de evenimente, și vede în nesemnificația oamenilor motivul deznădejdea prezentului și deznădejdea viitorului. Acest lucru este permis deoarece cauzele nemulțumirii de data aceasta nu se află în Europa, ci în Hertzpes însuși. Herzen nu ar fi deloc mulțumit de nicio Europă sau de nicio realitate, căci nicio realitate nu este capabilă să conțină idealul pe care Herzen îl căuta. S-a trezit în postura lui Don

Juan, care, luptă pentru un prototip ideal, îmbrățișează o femeie pământească obișnuită.

Și-a adus aminte de viziune, Dar din nou a cerut aplicarea Ei În mijlocul lumii pământești, Și numai într-un vis l-a alungat criminalul înapoi, Credeam că este disponibil II inima înțelege

') Colectat. op.. V". 386-7.

Aspirații pământești A fost un eșec.

În zilele noastre, romanele fantastice sunt scrise și citite cu nerăbdare, înfățișând viața unei viitoare umanități fericite. Ar fi o sarcină mai interesantă și mai plină de satisfacții să descriem modul în care oamenii, în condiții care acum ni se par ideale, sunt, de asemenea, dornici de Zukunftstaat, așa cum suntem acum, nu numai că nu s-au transformat în îngeri, dar nu sunt eliberați de vechile și noi deficiențe. . Instructivitatea unei astfel de perspective asupra viitorului ar fi cu greu mai mică decât ceea ce face Bellamy. Un astfel de roman, din fericire, a fost deja scris, și nu doar scris, ci și trăit, suferit, plâns... Îl avem în scrierile lui Herzen, unde găsim o poveste jalnică a căderii utopismului, cu atât mai mult. jalnic că această cădere era complet inevitabilă. Morala acestei povești, dacă aici este nevoie de moralitate, este scurtă, spune: nu-ți face un idol și nicio asemănare...

Zeul imaginar s-a dovedit a fi un idol grosolan. Ce să crezi, unde să mergi? Herzen se va răsfăța într-o disperare mohorâtă; neîncrederea amortizantă, ca și cancerul, pune stăpânire pe toate zonele noi, boala se intensifică și pune viața în pericol. Să facem cunoștință cu ceea ce a gândit și a simțit Herzen în acea perioadă cea mai întunecată și mai sumbră a vieții sale, prima jumătate a anilor ’50.

II. Nihilismul filozofic.

Conștiința de trezire a unei persoane îl găsește în lumea fenomenelor diverse împletite, în care el reprezintă unul dintre nodulii conștienți. Omul nu acceptă pasiv această lume, ci încearcă să o înțeleagă, se minune de ea, iar această uimire, pe care grecii o considerau pe bună dreptate primul început al filosofiei, devine mai devreme sau mai târziu o întrebare. O persoană vrea să pătrundă dincolo de limitele a ceea ce i se dă imediat, să ridice „crusta naturii”; cu surprindere primitivă, repetă întrebările pe care le aude în piept, întrebări despre sensul a tot ceea ce există, despre sensul propriei sale vieți, viața întregii lumi sau procesul lumii, viața fraților săi sau El știe direct un singur lucru, că este un fapt al lumii exterioare, același fapt ca acest copac, această piatră, aceasta insecta.In aceasta surpriza initiala cu

toate întrebările lumii țin deja și tot felul de învățături filozofice și religioase, care au apărut doar în rândul omenirii, încearcă să rezolve această ghicitoare, dată pre-etern minții noastre.

În secolul al XIX-lea, oamenii au avut o idee nebunească de a respinge toate aceste întrebări „lente” Ca coroană a înțelepciunii filozofice, a fost prezentată o doctrină care interzicea în mod fundamental ridicarea acestor întrebări și afirma că există doar un aspect vizibil, audibil, olfactiv. Lumea fenomenelor și în spatele acestei lumi. Această doctrină a declarat și existența umană ca fiind doar un fapt, în consecință, uimire filosofică, iar toate aspirațiile noastre ideale sunt, de asemenea, doar un fapt, adică o legătură într-o serie de cauze și efecte, ca o piatră care cade de pe acoperiș, ca un balon care s-a ridicat într-o mlaștină și a izbucnit, ca descoperirea lui Poprishchin că el este „Regele Tigăilor; în afară de aceasta, nu au nicio semnificație obiectivă, cu alte cuvinte, reprezintă o iluzie. Filosofia pozitivismului, realizată în mod consecvent, este o imposibilitate psihologică, cu excepția unei persoane, care a decis să se sinucidă, deoarece, potrivit lui V.S. Solovyov:

A meritat trăit? Dacă nerv adevărat!

Dar pozitivismul nu are curajul să fie consecvent, prin urmare se sustrage întotdeauna ultimele concluzii și, permițând o serie de inconsecvențe logice, propune diverse teorii ale progresului, a căror sarcină principală este de a reda sensul pierdut al vieții, de a reînvia. adevărul mort. Aceasta relevă neputința morală a doctrinei pozitivismului, care este chiar mai mare decât cea mentală. Pentru triumful adevărului este însă necesar să se demonstreze această neputinţă, să se realizeze reductio morală ad ab-surdum a pozitivismului. Pentru a face acest lucru, este necesar să dezvăluim toată disperarea pozitivismului raționamentului pozitiv. Dostoievski, care l-a creat pe Ivan Karamazov, Faustul rus, a făcut acest lucru într-o imagine artistică. A fost soarta lui Herzen să trăiască această disperare din propria experiență. Principala diferență dintre Karamazov și Herzen constă și în faptul că primul îl caută pe Dumnezeu și, prin urmare, întreabă unde Herzen, care și-a pierdut în sfârșit credința,

Am încercat să dezvălui toate neconcordanțele din teoria progresului în articolul „Principalele probleme -jpiii progresului”, unde, pentru a evita repetarea, trimit cititorul.

') cf. sgagyu „Ivan Karamazov, tipul filosofic kats”.

are răspunsuri destul de gata făcute. Dar amândoi sunt chinuiți de întrebări de același ordin — întrebări de filozofie morală.

În primul rând, demnitatea morală a unei persoane pune în fața conștiinței sale întrebarea principală, care include toate celelalte întrebări: are viața noastră sens? Merită trăit și, în plus, nu ζήυ, ci εύ ζψ? Iată ce găsim despre acest subiect în Herzen:

„Crede-mă că nimic nu este destinat oamenilor.

„Dar de ce trăiesc?”

- Așa așa, s-au născut și trăiesc. De ce trăiește totul? Aici, mi se pare, limita întrebărilor; viața este atât un scop, cât și un mijloc, și o cauză și un efect. Este neliniștea perpetuă a substanței active, tensionate, căutând echilibrul pentru a-l pierde din nou, această mișcare continuă, ultima ratio, nu există încotro. Anterior, toți căutau indicii în nori sau în adâncuri, s-au ridicat sau au căzut, dar nu au găsit nimic, pentru că totul principal, esențial, este aici, la suprafață. Viața nu atinge scopul, ci realizează tot ce este posibil, continuă tot ceea ce s-a realizat; ea este mereu gata să facă un pas mai departe atunci, pentru a trăi mai deplin, a trăi și mai mult, dacă se poate; nu există alt scop. Adesea luăm ca scop faze succesive ale aceleiași dezvoltări. cu care ne-am obișnuit: credem că scopul copilului este majoratul, pentru că devine major; iar scopul copilului este mai degrabă să se joace, să se bucure, să fie copil. Dacă te uiți la limită, atunci scopul tuturor viețuitoarelor este moartea d).

Într-un extras remarcabil din „Trecutul gândurilor” intitulat „Robert Berbec” și care conține chintesența filozofiei lui Herzen, citim: dar numai pentru că s-a născut prezentul (cât de rău acest cuvânt), ceea ce nu-l împiedică nici să primească un moștenire din trecut, sau lăsarea ceva prin testament. Acest lucru li se pare idealiștilor ca fiind umilitor și grosier; ei în niciun caz nu vor să acorde atenție faptului că toată marea noastră semnificație, în ciuda nesemnificației noastre, cu privirea abia perceptibilă a vieții personale, constă tocmai în faptul că atâta timp cât suntem în viață, până la nodul pe care îl avem. deținut este dezlegat de elemente, noi takhi de către tine, și nu păpuși, desemnate să sufere progres sau să întrupeze _ceva

*> De pe malul acela. Sobr. op." T', 109-10.

idee fără adăpost. Ar trebui să fim mândri de faptul că nu suntem un fir și nu Ace în mâinile destinului, cusând țesătura colorată a istoriei... Știm că această țesătură nu se coase fără noi, dar acesta este scopul nostru, nu un destinație, nu o lecție dată, ci consecința acesteia o garanție reciprocă complexă care leagă tot ceea ce există de sfârșituri și începuturi, cauze și efecte. Și asta nu este tot, putem schimba modelul covorului. Nu există proprietar, nici desen, o bază, dar suntem cu toții singuri. Foștii țesători ai sorții, toți acești Vulcani și Neptuni, au ordonat să trăiască mult. Executorii ne ascund testamentul, iar morții și-au lăsat moștenire puterea memoriei „D.

Este imposibil de recunoscut referirea la faptul că „suntem până la urmă noi înșine, și nu păpuși”, consecvent și convingător din partea unui determinist care consideră lumea întreagă ca pe un lanț de cauze și efecte necesare; oameni cu o astfel de de vedere sunt tocmai păpuși, și nu creatorii istoriei. „Determinismul pozitiv distruge personalitatea, pentru că distruge liberul arbitru. Dar haideți să facem o concesie lui Herzen și să admitem că putem „schimba tiparul”

puțin. Asta nu îl face deloc. mai ușor.Această filosofie se rezumă la recunoașterea facticității goale a existenței noastre.Viziunea lui Hertsep în conținutul ei este viziunea unei persoane naive, care încă nu cunoaște „surpriza” filosofică, dar opo-ul lui Hertsep este lipsit tocmai de naivitate; este un rezultat, nu un punct de plecare și este un monument mut al disperării teoretice, erorilor conștiente. Drumul lung a fost parcurs în zadar, căci s-a dovedit rotund și a condus din nou la punctul de plecare.

Și totuși, cine îndrăznește să spună că Herzen greșește, dacă filosofia lui este corectă? Lasă cineva să indice sensul vieții, dacă ființa este într-adevăr epuizată de această lume a fenomenelor? Herzen are curajul și onestitatea logică să ajungă la capătul în care alții se îndepărtează.

Și umanitatea? si progres? și religia omenirii? Dar uite cât de fără milă distruge Herzen toate etapele credinței. „Explică-mi, te rog”, spune doctorul (Din cealaltă parte a „Eu”, „de ce este ridicol să crezi în Dumnezeu, dar nu amuzant să crezi în umanitate; a crede în Împărăția cerurilor este o prostie, dar a crede în utopiile pământești este inteligent? a rămas cu toate obiceiurile religioase, n. a pierdut paradisul în rai,

*) Colectarea. cit., vol. IX, 32I-9.

credem în venirea paradisului pământesc și ne lăudăm cu el" '). „Progresul ec.ur este scopul”, citim în altă parte, „atunci pentru cine lucrăm? Cine este acest Moloh, care, pe măsură ce lucrătorii se apropie de el, în loc de răsplată, se retrage η pentru a mângâia mulțimile istovite și condamnate care-i strigă: morituri te salutant. nu știe să răspundă decât cu o batjocură amară că după moarte totul va fi bine pe pământ. Chiar condamni oamenii moderni la soarta mizerabilă a karriatiidului, menținând o terasă pe care, când vor dansa alții... Hai. a fi muncitori nefericiți care, până la genunchi în noroi, târăsc o barjă cu o rună misterioasă și o umilă inscripție „progres în viitor" pe steag.la fel ca la început, pentru că progresul este nesfârșit.Numai aceasta ar trebui să aibă oameni alertați; scopul este infinit de îndepărtat - nu un scop, ci, dacă doriți, un truc; scopul ar trebui să fie mai aproape, cel puțin salariul sau plăcerea în muncă "2). Aici, apropo, acea ireconciliabilitate a pozitivismului cu ideea de progres infinit, care a fost indicată mai devreme, este dezvăluită în mod clar. Idealul progresului final este o utopie; Herzen, care tocmai experimentase prăbușirea credinței în Occident, „în mod firesc nu era înclinat spre utopism: îi rămânea să nege complet progresul, ceea ce face. .,Nici natura, nici istoria nu merg nicăieri și, prin urmare, sunt gata să meargă oriunde sunt direcționate, dacă este posibil, adică. dacă nimic nu interferează. Ei compun au lui* et à mesure cu un abis de acționare unul asupra celuilalt, întâlnire unul cu celălalt, oprire unul pe altul și detalii captivante: dar o persoană nu este deloc pierdută din asta, ca un grăunte de nisip într-un munte, este nu mai este supus elementelor, nu este mai strâns legat de necesitate, ci crește, înțelegându-și poziția, într-un cârmaci care taie cu mândrie

valurile cu barca sa, făcând ca prăpastia fără fund să se servească de cale de comunicare.

„Neavând un program, nu un subiect dat, nici un deznodământ inevitabil. improvizația dezordonată a istoriei este gata să meargă cu toată lumea.

') Colectat. s>h., V, 124-5. În alt loc, Herzen spune: „Cuvântul umanitate este respingător; nu exprimă nimic concret, ci doar pentru a adăuga la vagitatea tuturor celorlalte concepte, un fel de semizeu piebald” (Soch. IX, 321-2;.

') Colectat. cit., V, Ze-6.

fiecare își poate introduce propriile versuri în noe și, dacă este sonor, va rămâne versul lui până când poezia se rupe, până când trecutul rătăcește în sângele și memoria ei. Numai eliminând din istorie orice cale predestinată, omul și istoria devin ceva serios, real și plin de interes profund. Dacă evenimentele sunt trucate, dacă toată istoria este dezvoltarea unei conspirații preistorice și se rezumă la o execuție, o punere în scenă a acesteia, luați măcar săbii de lemn și scuturi de alamă. Să vărsăm sânge adevărat și lacrimi adevărate pentru a prezenta o șaradă providențială. Cu un plan prestabilit, istoria se reduce la inserarea numerelor într-o formulă algebrică, viitorul este dat în robie înainte de naștere”').

Așa este teoria progresului, așa este metodologia lui Hertsep. În lumina rațiunii sale, în acest caz, prea rece, Herzen îi dă „semizeului negativ” — omenirea — cele mai nemăgulitoare aprecieri, privind viața cu un ochi necredincios, lăsând în urmă în această privință chiar și pe Marele Inchizitor al lui Dostoievski. - forța indestructibilă gânditor al secolului al XVIII-lea (poreclit secolul necredinței) că omenirea este în ajunul veșmântului său solemn în toga virilă. pentru totdeauna ei Ye vor cere moralitatea maturității. Omenirea încă trece mult timp cu gulere "a l' copil" 2). „Luând toate șansele cele mai bune, prevedem totuși că oamenii vor simți în curând nevoia de bun simț. Dezvoltarea creierului necesită timp. Nu există grabă în natură; ea ar putea sta întinsă într-o leșin de piatră timp de mii și mii de ani și încă o mie de păsări ciripind, hoinări

*) Colectarea. cit., IX, 324-6. Aici se repetă din nou eroarea observată de noi mai sus. Acțiunile noastre sunt determinate și, într-un sens, predeterminate, atât în tomi, în cazul în care orice lume, gândirea providențială este exprimată în procesul istoric, cât și în cazul în care nu există un astfel de gând, iar istoria este un lanț haotic de cauze.şi consecinţe. Pentru a-și dovedi gândirea, Herzen nu ar trebui să nege nicio formă anume de determinism, ci determinismul în general, cu alte cuvinte, să demonstreze teza metafizică a liberului arbitru. Această eroare specială nu este de mare interes pentru noi aici, ea servește doar ca o confirmare a ceea ce am spus despre slăbiciunea lui Herzen ca filozof sistematic.

2) Colectați. cit., IX, 300-1-

pădure, sau înoată pești în mare. Va deveni multă vreme delir istoric: plasticitatea naturii, epuizată în alte sfere, continuă excelent.În prezent, Herzen nu a văzut elementele viitorului;a considerat doar distrugerea vechiului ca vocație a timpul său, și numai din acest punct de vedere consideră atât democrația, cât și socialismul „Există o putere teribilă de distrugere în democrație, dar cum se începe cineva să creeze, se pierde în experimentele studențești, în studiile politice. Desigur, distrugerea creează. , curăță locul, și această creație, îndepărtează o serie întreagă de valuri, și acesta este deja adevărul. Dar realul Nu există creativitate în democrație și, prin urmare, nu există viitor" 2).

Dar știința? Nu demonstrează ea? Există într-adevăr o teorie „științifică” a progresului, nu există socialism „științific”? În prezent, mulți explică destul de serios rătăcirile teoretice ale lui Herzen prin faptul că nu a citit Capitalul lui K. Marx și nu era familiarizat cu „sociologia” timpului nostru. Ei presupun că o minte atât de liberă și limpede, după ce a distrus atât de mulți idoli și a cucerit atâtea superstiții, s-ar opri cu respect în închinarea superstițioasă a sociologiei. Herzen iubea păianjenul, aprecia în străduința ei pentru adevăr și propovăduia „smerenia” în fața ei, dar înțelegea prea bine competența ei reală.de a inventa sau descoperi în replică sensul vieții sau al istoriei.De aceea, alături de alți idoli, aceasta trebuia de asemenea spart.Bineînţeles că Herzen nu va distruge ştiinţa, care în orice caz rămâne deasupra oricărei invazii, şi o atitudine superstiţioasă faţă de ea, „misticismul ştiinţei” 3). „Ei bine, sunt miracole ici și colo”, spune „Răniți”, „nu contează, doar

') Colectat. cit., IX, 306-7.

2) Colectați. cit., V, 90-1. Chiar cu un an înainte de moartea sa (1869), Gertsev vorbea despre socialism prin gura unui medic: „Este liber să consideri socialismul o religie, dar cum? Poate că într-o zi va crește din surpliș, sunt chiar promisiuni, dar aceasta este încă o chestiune nehotărâtă; marea revoluție nu a avut mai puțin decât înclinațiile sale și a îmbătrânit în liturgiile și procesiunile sale politice. Toți aceiași idolatri și iconoclaști; numai alte icoane „... (Lucrări adunate, vol. XI, 281). În contradicție acută cu opiniile generale ale lui Herzen, există postume „Scrisori către un bătrân tovarăș”, scrise în același 1869. Vederile dezvoltate în modern limba maternă poate fi definită ca „berpsteiniană”.

3) Colectați. cit., VI, 351.

că religia vine de la ei, iar știința vine la ei. Religia este deja o revelație și spune că vei înțelege cu mintea, dar mai există, spune el, o altă minte mai deșteaptă, aia, spun ei, a spus tact și așa. Și înșală

păianjenul, imaginându-și că înțelege cum... dar, în esență, amândoi dovedesc un lucru, că o persoană este incapabilă să știe totul, și așa ceva încă cade „*). Herzen ia cu cruzime armele împotriva științifice. fetișism, atât de răspândit „Nu există abstracție logică, nici nume colectiv, nici principiu necunoscut sau cauză neexplorată, care să nu fi fost, cel puțin pentru scurt timp, o zeitate sau un altar. udp-in văd cu mare certitudine că, pe măsură ce adversarii aruncă pe unii de pe soclu, pe ele apar alții.

Naturaliștii, lăudându-se cu materialismul lor, vorbesc despre un fel de planuri preconcepute ale naturii, despre scopurile ei și despre alegerea inteligentă a mijloacelor, nu poți înțelege nimic, de parcă natora sic voluit este mai clară decât fiat lux? Acesta este fatalismul în gradul al treilea, cubit, în primul fierbe sângele lui Ianuarie, în al doilea câmpurile sunt irigate cu ploaie prin rugăciune, în al treilea se dezvăluie planurile secrete ale procesului chimic, abilitățile economice ale vitalului. forţa, care pregăteşte gălbenuşurile pentru embrioni, se laudă etc. „2) .

Astfel Herzen lovește, una după alta, fantomele cu care pozitivismul a încercat să-și populeze tărâmul mort; cad sub cuțitul analizei sale critice. Dar în plină luptă, luptătorul nu simte că el însuși sângerează și, după ce a acoperit câmpul cu morți, cade ca un cadavru moral. Cu lirismul său incomparabil, Herzen ne povestește despre cât de sumbră i-a umplut inima disperarea, pe măsură ce iluziile dragi inimii se risipeau. „Piatră peste piatră nu a rămas din viața anterioară”, spune Herzen în Arabesques occidentale. „Nu mă mai aștept la nimic, nimic, după ce am văzut și experimentat, nu va surprinde și încânta profund; surpriza și bucuria sunt înfrânate de amintirile trecutului, frica de viitor. Aproape totul mi-a devenit indiferent și tot nu vreau să mor mâine, sau să trăiesc foarte mult; lasă-ți sfârșitul să vină la fel de întâmplător și fără sens ca și începutul.

*) Colectarea. cit., IV, 100.

') Colectat. sociv, IX. 290- nrplch.

Dar am găsit tot ce căutam, chiar și recunoașterea din vechea lume mulțumită de sine - și pe lângă aceasta, pierderea tuturor credințelor, a tuturor binecuvântărilor „... etc. „De multe ori”, citim mai jos, „în clipe. de disperare și slăbiciune, când amărăciunea mi-a copleșit măsura, când întreaga mea viață mi s-a părut o greșeală lungă, când mă îndoiam de mine, în cea din urmă, în rest - mi-au venit în cap aceste cuvinte: „de ce n-am luat un pistol de la un muncitor și rămâne în spatele baricadei ". Lovită accidental de un glonț, aș mai lua cu mine două sau trei credințe în mormânt... Ce, în sfârșit, toate astea sunt o glumă? Toate lucrurile prețuite pe care le-am iubit. , la ce am aspirat, ce am sacrificat. Viața înșelată, istoria înșelată în folosul ei; are nevoie de nebuni pentru dospit." '). „Arabescii occidentali” par a fi o coardă a disperării. Poeții preferați ai lui Hertsep sunt acum Leopardi 3) și Byron, în special acesta din urmă. Poate din punctul de vedere al artei dramatice acest lucru nu funcționează, dar

acesta este pecetea sincerității și profunzimea rupturii. Epilogul lui Byron, ultimul lui cuvânt, dacă vrei, este Întunericul; iată rezultatul unei vieți care a început cu Spa.

Vocația noastră istorică, fapta noastră constă în faptul că prin dezamăgirea noastră, prin suferința noastră ajungem la smerenie și smerenie în fața adevărului și eliberăm generația următoare de aceste dureri. Suntem omenirea care trezește, suntem mahmureala ei, suntem durerile ei de travaliu. Dacă nașterea se termină cu bine, totul va merge bine; dar nu trebuie să uităm că pe drum poate muri copilul sau mama, sau poate ambele, și atunci — ei bine, atunci istoria, cu marmotismul ei, va începe o nouă sarcină... E sempre bene, domnilor!...

... De aceea apreciez acum atât de mult gândul curajos al lui Byron. A văzut că nu există nicio ieșire și a exprimat-o cu mândrie3).

Nu există nicio cale de ieșire, acest cursiv îi aparține lui Herzen însuși.

Să rezumam și să încercăm să definim pe scurt conținutul acestui act al dramei spirituale a lui Herzen. Herzen a ajuns la concluzia că, din punctul de vedere al pozitivismului consistent, nu există nici un motiv nici în lume, nici în istorie și, prin urmare, omul însuși

') Colectat. SOC., VIII, 228-9, 246-8.

') Colectat. cit., VIP, 306.

') Colectat. cit., Vili, 360-1.

determinată exclusiv la discreția sa. Omul sepii, măsura peșterilor - aceasta este esența întregii filozofii a lui Herzen; Principiul lui Herzen II* nu este așadar nimic nou, este principiul sofiștilor, acei pozitiviști și nietzscheeni ai antichității.

Am menționat involuntar numele lui Nietzsche; într-adevăr, cu toată diferența care există între individualitățile lui Herzen și Nietzsche și direcția minții lor 1), poziția lor filozofică este extrem de asemănătoare. Ambii au fost cei mai consecvenți reprezentanți ai pozitivismului și amândoi au descoperit adevăratul său conținut ideologic: omul este măsura lucrurilor. Opp și-a smuls rochia și bijuteriile, care nu-i aparțineau, și și-a expus astfel adevărata esență.

În linii mari, există două înțelegeri ale lumii (având, desigur, multe varietăți și nuanțe): religioasă, care recunoaște cel mai înalt principiu al lumii, Dumnezeu, a cărui voință este locul de înmormântare pentru om, și antireligioasă, în care existența principiului superior este negată, iar în acest caz, omul (adică fiecare persoană individuală) este în mod necesar măsura lucrurilor. Această antiteză de bază și exhaustivă a primit o întruchipare istorică ideală în ciocnirea dintre Socrate și sofiști. Pozitivismul, din neînțelegere, s-a

considerat multă vreme o doctrină antireligioasă în acest sens: Nietzsche și Herzen și-au dezvăluit tuturor secretul, și-au descoperit adevăratul conținut. Acesta, pentru a spune într-un mod modern, este egoism. care este la fel, nihilismul filozofic -'), adică. nu numai lipsa de scrupule filozofică completă, după construirea acestei lipse de scrupule într-un principiu (nihilismul nu se poate lipsi de un asemenea grad de principii). Deci, omul este măsura lucrurilor, acesta este întregul conținut al acestei filozofii. Un astfel de rezultat al unei întregi dezvoltări filozofice poate fi exprimat în imaginea basmului lui Pușkin: bătrânul s-a întors la bătrână și din nou a fost un jgheab spart în fața lui. Predarea și

*) Gertsev s-a ocupat puțin de chestiuni etice, deși în acest domeniu se pot întâlni în el judecăți pur nietzscheene; aici, de exemplu: „un om liber își va crea propria moralitate”, etc. (Din cealaltă parte. Sobr. soch., vol. v, 157-8.

a) Iată cum definește însuși Herzen nihilismul: „nihilismul este logică fără structură, este știință fără dogme, este resemnarea necondiționată la experiență și acceptarea blândă a tuturor consecințelor, oricare ar fi acestea, dacă apar din observație, sunt cerute de către motiv. Nihilismul nu transformă ceva în nimic, ci dezvăluie că metoda luată pentru ceva este o iluzie optică și că orice adevăr, oricât ar contrazice ideile fantastice, este în orice caz obligatoriu. (Opere adunate, X. 435).

Herzen, iar Nietzsche într-un anumit sens este un monument funerar spectaculos al pozitivismului.

Această denunțare a pozitivismului, care este împreună cu el și denunțarea lui, are o mare semnificație pozitivă. Hercep (și Nietzsche) este linia de graniță pentru o anumită direcție, nu există unde să mergi mai departe în această direcție. Herzen se uită cu îndrăzneală în abisul pe care alții îl observaseră; a coborât în adâncul ei și s-a întors la noi să ne spună că disperarea pândește în zilele ei. Deși într-un mod negativ, el a arătat cu deplină claritate că oricare ar fi idealurile - inclusiv cele ale socialismului - ar putea primi sancțiunea obiectivității din partea pozitivismului, că idealismul social și credința în umanitate ar putea fi susținute doar de o perspectivă religios-idealistă. . În afara acestui fundament nu mai este loc decât pentru un scepticism fără margini și ocazie, o morală a capriciului personal. Un sprijin religios-idealist este deci căutat de cea mai adevărată dintre toate învățăturile sociale viabile, care trebuie să se bazeze în mod necesar pe credința în istorie și umanitate.

Boala principală, dar nu conștientă, a lui Herzen, din care au izvorât toate suferințele sale conștiente, a fost pozitivismul și ateismul lui. În ciuda opiniilor sale pozitive ateiste, Hertsep a fost constant ocupat cu întrebări despre conștiința religioasă, despre sensul vieții, despre istorie etc. Întrebările lui Karamazov. Dar, ca și Karamazov, Herzen era destinat să experimenteze nu bucuria rezolvării pozitive a

acestor mari și teribile întrebări, ci amărăciunea conștiinței insolubilității. A căutat și nu a găsit; dar, până la urmă, religiozitatea nu constă neapărat în căutare.

III. Întoarcerea spirituală acasă.

L-am lăsat pe Herzen într-o stare de criză morală, din care singura cale de ieșire demnă de el ar putea fi doar sinuciderea. Numai o nouă credință, o nouă religie, l-ar putea salva. Herzen a păstrat încă toată plinătatea forțelor sale vitale și a căutat frenetic o cale de ieșire din starea lui dureroasă. Tărâmul transcendentului, religia cerească, i-a rămas străină ca înainte: era prea îndepărtat de el de tot trecutul său. Noua credință trebuia căutată numai în domeniul realității pământești, empirice. Cu alte cuvinte, nu ar putea constitui decât o nouă varietate de utopism, în toate fundamentele ei asemănătoare credinței pierdute în Occident: trebuie introduse figuri noi în formula algebrică a utopismului și atunci totul rămâne ca înainte. Iar necesitatea morală a unei noi credințe, a unei noi utopie pentru Hertsep a fost atât de mare, încât vocea scepticismului în el tăce, cuțitul critic este tocit, mintea, atât de strictă și exigentă, suportă argumente, evident slabe și tremurătoare. . Noua credință este așadar o cădere teoretică pentru Hertsep, care nu a împiedicat-o să-i servească drept sursă de renaștere morală. Nu putem decât să ne bucurăm de această cădere, căci ea a păstrat și a dat amintirea acelui Hertsep, de ale cărui precepte eliberatoare încă se hrănește jurnalismul nostru.

Credința în Occident a fost înlocuită cu credința în Orient, în Rusia, care acum, în raport cu Herzen, se afla în aceeași poziție „frumos îndepărtată*” ca și Occidentul inițial. „Începând cu un strigăt de bucurie la trecerea graniței, am încheiat cu întoarcerea spirituală în patria mea. Credința în Rusia m-a salvat de pragul distrugerii morale. Pentru această credință în ea, pentru această vindecare prin ea, mulțumesc patriei mele. Ne vedem, nu, sentimentul de dragoste pentru ea mă va călăuzi spre mormânt * 1).

Această răsturnare spirituală a lui Herzen întâlnește mulți detractori care găsesc cu ușurință o respingere teoretică a noilor credințe ale lui Herzen, înfățișate de ei ca ceva ca un înger căzut; Printre astfel de detractori s-a numărat la un moment dat Turgheniev, care este destinatarul celebrelor scrisori ale lui Hertsep „Începuturi și sfârșituri”.Dar, dimpotrivă, ni se pare extrem de emoționant.

') Colectat. sochip IV, 120-1.

această nevoie religioasă neîncetată a spiritului lui Herzen este trupul și în el vedem elementul de bază al sufletului său. Turgheniev a numit pe bună dreptate rătăcirile lui Herzen urmărirea absolutului, pe care, în virtutea pozitivismului său, Herzen a fost nevoit să-l nege.

dar fără de care practic nu se putea descurca un minut din viața lui conștientă. II cât de mult este Herzen, în această inconsecvență a lui, superior sobruului Turgheniev, care avea un scepticism flasc și instabil și a reușit să găsească în el baza echilibrului moral.

Dar, pe lângă semnificația lor filozofică generală, experiențele lui Herzen păstrează un interes vital pentru noi și sunt pline de instructiv pentru poporul rus modern. În ciuda aspectului lor utopic, dezamăgirea lui Herzen în Occident și întoarcerea sa spirituală în patria sa au un conținut complet realist, de care ne vom ocupa acum.

Fascinație față de Occident, ajungând la negarea a tot ceea ce este rusesc, răcire către Occident, care, însă, nu distruge recunoașterea deplină a puterii sale culturale, credința în viitorul Rusiei și munca pentru acest viitor, această istorie a dezvoltării Hertsep oferă, parcă, o schemă pentru dezvoltarea normală a sufletului inteligent rus, iar în succesiunea acestor faze este o profundă necesitate morală.

Momentul tuturor are nevoie de o explicație.Prima fază este infatuarea extremă pentru Occident. Imperfecțiunile formelor noastre sociale sunt prea evidente, jignesc prea grosolan ochiul, conștiința și demnitatea umană, ne este prea rușine că le tolerăm. Ochiul se grăbește involuntar spre acolo unde aceste forme există deja, unde viața prinde contur și se dezvoltă liber. Toate neajunsurile vieții noastre, care sunt recunoscute de conștiință ca atare, dar pentru care nu au existat încă suficiente forțe sociale pentru a le aranja, toate trezesc un sentiment atât de acut de rușine și nemulțumire, încât simpla absență a acestor neajunsuri, un ideal negativ, începe să ni se pară pozitiv. Astfel, având în fața noastră ca ideal neatins forma exterioară a vieții Occidentului, cădem involuntar în idealizare și

') În corespondența pe acest subiect dintre Herzen și Turgheniev (Pzdappa Dragomapov), toate avantajele bunului simț sunt de partea lui Turgheniev, dar toate avantajele unui om sunt de partea lui Herzen. Formal, câștigătorul este Turghenievii pe victoria ego-ului Pyrrhic. Cu toate acestea, Turgheniev a arătat uneori și trecutul lui Gsrtsev, o astfel de dispoziție a fost dictată de faimosul său poem în proză: Russkiy YAZYK).

toată această viață, care se formează nu numai sub această influență, ci și sub o mie de altele, te vom număra. Beneficiile pozitive incontestabile ale culturii occidentale, păianjenul ei, arta sa, istoria sa maiestuoasă, contribuie la aceeași. Începe să pară involuntar că aceste flori ale civilizației occidentale alcătuiesc întregul copac, că viața Occidentului constă numai din ele. Această iluzie optică este aproape inevitabilă, mai ales ținând cont că toate aceste concluzii nu sunt rodul frigului, rațiunea lui Turgheniev, ci pasională, sentimentul lui Hertzps *)·

Această iluzie optică se risipește de îndată ce Occidentul, de fapt, încetează să mai fie un paradis pământesc pentru nacbZukiinftstaatWb și dintr-un ideal devine un fapt istoric, care are nu numai laturi

luminoase, ci și calde. În orice caz, ei vor păstra semnificația școlii pentru noi, mai ales în domeniul a tot ceea ce privește tehnologia vieții, deși cine ar considera lecțiile școlare drept înțelepciunea supremă. Op rămâne pentru noi depozitul comorilor umane universale ale spiritului, științelor și artelor. Occidentul este pentru noi, în sfârșit, un banner politic, de fapt, acest moment a fost întotdeauna adevărata bază pentru a face distincția între slavofilism și occidentalism. Dar Occidentul nu mai este pentru noi cea mai perfectă, nici singura întruchipare posibilă a culturii. (Evident că „Occidentul” este luat aici nu în sensul geografic – include și America – ci în sensul cultural-pstorpetic, în sensul cunoscutei unități a culturii).

Ce atitudine va lua patria noastră cultural înapoiată în raport cu fratele ei mai mare? Această relație poate fi gândită în trei moduri. În primul rând, se poate nega pur și simplu orice abilități culturale ale poporului rus, se poate considera însăși existența sa ca o greșeală tristă a naturii, pe scurt, să nu se transforme deloc în viitorul cultural al poporului și, în același timp, să-și nega trecutul cultural. și prezent. De peste tot

*) Hertsev, în limbajul său pitoresc, a descris perfect această admirație pură pentru Occident: „Relațiile noastre cu Occidentul au fost până acum foarte asemănătoare cu relațiile unui băiat de sat cu un târg de oraș. Ochii băiatului se măresc, uimit de toate, invidios pe toate, dorind totul: de la un cal de turtă dulce bătut cu o pată aurie pe gât până la o șapcă nemțească dezgustătoare și o armonică ticăloasă care a înlocuit balalaica. Și ce distracție, ce mulțime

ce pestriță: leagănele se învârt, vânătorii ambulanți țipă, iar expozițiile sunt din senin.. taverne... iar băiatul aproape cu ură își amintește de bietele colibe ale satului său, de liniștea pajiștilor ei și de plictiseala. al pădurii întunecate zgomotoase ** („Germanii ruși și rușii germani”1 * Culegere de versuri din Kolokol, p. 184)

O singură dată acest punct de vedere a fost exprimat cu hotărâre în literatura rusă, o singură dată a fost măsurată toată profunzimea disperării acestui punct de vedere, și anume de Chaadaev în Scrisorile sale filozofice.Totuși, binecunoscuta aromă Chaadasiană este păstrată de occidentalii extremi, deşi într-o formă nehotărâtă şi deci greu de înţeles.

În al doilea rând, se vede în civilizația occidentală, considerată în ansamblu, singurul tip posibil de dezvoltare, care trebuie repetat, deși cu abateri individuale, nesemnificative, de către toate celelalte popoare. Soarta Rusiei în această privință nu este deloc diferită de soarta Japoniei și, poate, a Chinei. Acesta este un punct de vedere foarte des întâlnit, și este caracteristic, de altfel, lui Turgheniev, care, într-o polemică scrisă cu Herzen, apără tocmai această identitate a dezvoltării. Dar este caracteristic marxismului cosmopolit de astăzi, care, dintre toate diferențele istorice, recunoaște doar diferențele de clasă sau de proprietate și vede conținutul principal al procesului istoric în lupta economică. Cu o asemenea simplificare a istoriei,

desigur, există cinci culturi naționale, nu există cultură evreiască, greacă, romană, dar există doar întotdeauna egale, doar interese economice care vin într-un raport diferit. Cei care afirmă această unitate a dezvoltării culturale au cu siguranță dreptate, în măsura în care atribuie această afirmație tehnicii vieții, adică. la forme politice, industrie, mijloace de comunicare etc. În prezent, nu trebuie să ne fie frică să infirmăm punctul de vedere al vechiului slavofilism, conform căruia identitatea naţională constă în acestea sau în alte instituţii politice şi economice. Căile ferate și băncile sunt la fel de cosmopolite ca și binecunoscutele baze ale statului de drept; asimilarea lor este doar o chestiune de maturitate culturală sau pur și simplu de timp.

Dar aceste aspecte materiale ale vieții culturale a civilizației sunt epuizate, sau mai bine zis, sunt doar condițiile unei vieți cu adevărat culturale, adică cultură spirituală, creativitate spirituală. Și în acest domeniu, civilizația occidentală nu este absolută, singura bifă, dimpotrivă, ea însăși este departe de a fi perfectă și, pe de altă parte, zona creativității spirituale permite doar diversitatea și diviziunea muncii culturale, dar o cere. Națiunile care, după ce au asimilat o cultură externă, s-au instalat pe ea, nu mai au, de fapt, dreptul la numele de state civilizate. Creativitatea spirituală este inepuizabilă și fiecare

un fel care iese din nou pe calea civilizației poate, într-adevăr, să spună un cuvânt nou, să umple golurile existente, să fie un creator, dar nu un student. Credința în puterile creatoare ale propriului popor există în mod natural și obligatoriu în fiecare rus și este clar recunoscută după ce a trecut prima febră a entuziasmului pentru civilizația occidentală, anii de școală; Herzen a simțit-o și el cu mare forță de pasiune.

..Cred în capacitatea poporului rus, văd din răsaduri ce poate fi o recoltă, văd în manifestările sărace, suprimate ale acestei vieți, o afinitate inconștientă pentru acel ideal social, la care gândirea umană a ajuns în mod conștient. * * *), acesta devine principiul călăuzitor al vieții și activităților lui Herzen în a doua jumătate a vieții sale. Din spectator devine un făcător; Ieremia, plângând pe ruinele europene. începe să sune clopoțelul, trezind gândirea și conștiința publicului. Cum ar putea Herzen, fără această credință entuziastă și arzătoare care l-a inspirat, să dezvolte acea forță a entuziasmului, acel foc al pasiunii pe care îl simțim pe fiecare pagină din The Bell!

credință sfântă! Dar cum poți demonstra, protestează mințile sobre... Eu ced fără luptă, „este imposibil de demonstrat, este imposibil de demonstrat în sensul în care se dovedește teorema lui Pphtagore sau chiar teoria lui Darwin; acele presupuse dovezi ce pot fi date prin referire la treburile de cultură deja desfăşurate, evident, nu acoperă teza, sunt insuficiente; credința în oameni se hrănește cu ei, dar este creată de ei. Și totuși, fără dovezi, această credință poate fi de nezdruncinat, pentru că în loc de cele logice, are alte dovezi, morale, pe care iubirea le va da. Cine iubește cu adevărat crede, dar poate să

nu creadă, că persoana iubită posedă în orice privință virtuți excepționale, reprezintă un individ și, ca atare, o valoare de neînlocuit. Aceasta nu înseamnă că i se atribuie tot felul de perfecțiuni și absența completă a lipsurilor, ci se vede în el ceva și așa, pe care nimeni altcineva pe lume nu le are. II acelaşi lucru care se întâmplă în iubirea individuală se întâmplă şi cu dragostea pentru patrie, din care se naşte credinţa într-o vocaţie naţională. Credința în propriul popor este, de asemenea, înrădăcinată în fundamentele metafizice ale viziunii asupra lumii, care trebuie în mod necesar să fie

') Colectat. cit., X, 296.

fi considerat ci” ca o problemă de naţionalitate. Popoarele, ca și indivizii, au propria lor sarcină morală, misiunea lor istorică, iar această misiune este prevăzută în ordinea morală mondială, unde faptele concurenței frățești a popoarelor pe pășunile istoriei sunt calculate dinainte. Din acest punct de vedere, însuși faptul existenței istorice a unui mare popor mărturisește că este sortit să slujească binelui în felul său, să-și spună cuvântul. Ideea de naționalitate, astfel înțeleasă, este o idee religioasă, este legată de ideea generală a existenței unei ordini morale mondiale. (Dar, desigur, pozitiviştii care resping această idee trebuie să vadă în popor doar un fapt etnografic).

Lăudat să fie vechii slavofili că într-o vreme sumbră și grea au păstrat în ei înșiși și au susținut în alții această credință, merit pe care Herzen l-a recunoscut pe deplin pentru ei (în necrologul lui Homiakov). În același timp, au căzut în multe prejudecăți, ridicole și dăunătoare, dar aceasta era distanța inevitabila a entuziasmului și rezultatul condițiilor istorice. Opp a căzut, de altfel, într-un păcat moral grav, păcatul auto-măririi naționale, pe care V. S. Solovyov l-a denunțat cu atâta energie. Doctrina corupției Occidentului este, de asemenea, o trăsătură tristă a slavofilismului, deși circumstanța atenuantă este că doctrinele occidentale la acea vreme au luat extrema opusă. Degradarea altora și ingratitudinea istorică sunt, desigur, nedemne de adevăratul patriotism, la fel de nedemne ca servilismul moral.

De la Herzen se aud uneori tonuri, asemănătoare cu învățăturile slavofile despre răutatea Occidentului. Potrivit acestuia, acesta nu este rodul exclusivității naționale, ci mai degrabă rezultatul unui naufragiu moral grav pe care l-a suferit în Occident. El recunoaște principiile civilizației occidentale. „Iubești ideile europene – și eu le iubesc – acestea sunt ideile întregii istorii, aceasta este o piatră funerară pe care este scris testamentul nu numai despre ieri, ci despre Egipt și India, Grecia și Roma, catolicismul și protestantismul, popoarele. a Romei şi a popoarelor Germaniei . Fără ei, am fi căzut în liniștea asiatică, în prostia africană. Rusia este cu ei și apoi cu ei poate fi adusă în posesia acelei mari părți din moștenirea pe care o primește „2).

„A fost o vreme când ai apărat ideile lumii occidentale. - scrie

1) Pentru atitudinea lui Soloviev față de slavofilism, vezi articolul următor.

Sobr. sochiv., X. 283.

Herzen la Turgheniev în „Sfârșituri și începuturi*” și a făcut bine; Ashl doar că era complet inutil. Idei din Occident, i.e. păianjen, a fost cu mult timp în urmă recunoscut de toate majoritățile omenirii. Știința este complet liberă de meridian, de ecuator;

Particularitatea viziunii lui Herzen constă în faptul că el considera Occidentul complet incapabil să-și realizeze propriile idei, pe care le considera destinul viitor al Rusiei. Această părere, hrănită de amărăciunea emigrării și de dezamăgirea acută a utopicului rus care a trăit 1849 și 1852, este, desigur, o propoziție inconsecventă în îndrăzneala și severitatea ei și este, în plus, o vanitate națională, care amintește de vechime. Prietenii din Moscova ai lui Herzen-Khomyakov π alții.

Dar extrem de instructive sunt motivele care o duc pe Herzen la neîncrederea în forțele vitale ale Europei, diagnosticul pe care el îl pune cu privire la boala ei morală. Pe fruntea strălucitoarei civilizații europene, Herzen a citit o inscripție arsă, mene-tekel, și această inscripție: Herzen a ales, parcă, denunțarea filistinismului european ca specialitate artistică; îi dedică multe pagini cu adevărat juvepal. Herzen considera filistinismul nu doar o proprietate a unei clase de antreprenori, ci o boală a întregii societăți europene, constând în sărăcirea idealurilor, în subordonarea exclusivă a intereselor de bază, egoiste. „Toată morala s-a redus la faptul că săracii ar trebui să dobândească prin toate mijloacele, iar posesorii să păstreze și să-și sporească proprietatea; steagul arborat în piaţă pentru a deschide piaţa a devenit steagul noii societăţi. Omul a devenit de facto proprietate; viața a fost redusă la o luptă constantă pentru bani.

Din 1830, problema politică a devenit o problemă exclusiv mic-burgheză, iar lupta de secole se exprimă prin pasiunile și înclinațiile statului conducător. Viața a fost redusă la un joc de bursă, totul s-a transformat în schimbători și piețe, redacții ale revistelor, ședințe electorale, camere de luat vederi. Englezii sunt atât de obișnuiți să reducă totul la nomenclatura magazinului, încât își numesc vechea lor biserică anglicană Vechiul Shop.

') Colectat. op., X, 199.

Toate petrecerile și nuanțele, încetul cu încetul, s-au împărțit în lumea filisteană în două tabere principale: pe de o parte, proprietarii filistinilor. refuzând cu încăpățânare să renunțe la monopolurile lor; pe de o parte, zgârcenia, pe de altă parte, invidia. Deoarece nu există un principiu moral real în toate acestea, atunci locul unei persoane de ambele părți este determinat de condițiile externe ale statului, de poziția socială. Un val de opoziție după altul obține victoria, adică. proprietatea nlp locuri, și trece în mod firesc din partea invidiei la partea zgârceniei. „Evanghelia lui este scurtă:” faceți bani, înmulțiți-vă veniturile, ca nisipul mării, folosiți, abuzați de capitalul monetar și moral, fără a merge falimentar, și vei fi plin și vei ajunge onorabil la longevitate, căsătorește-te cu copiii tăi și lasă o amintire bună pentru tine.” „Aceasta este atmosfera generală a vieții europene. Este mai greu și mai insuportabil acolo unde statul occidental modern este cel mai puțin dezvoltat, unde este mai fidel originilor sale, unde este mai bogat, mai oprasopin, adică c. industrial. Și de aceea undeva în Italia sau chiar în Spania nu este atât de insuportabil de sufocant să trăiești ca în Anglia și Franța... Și de aceea, muntos, biata Elveție, este singura bucată de Europa în care te poți retrage în liniște "x). Herzen. subliniază în alte locuri, la nivelul scăzut de educație al europeanului mediu, la declinul artei, care nu suportă „vulgaritatea”, la dominația oamenilor „șterși de rând” și la declinul egoismului și la alte simptome ale filistinismului, care, însă, este un „ideal, spre care Europa se ridică rapid din toate punctele dpa” 2).

Pentru ________, nu există altă cale de a recunoaște toată măreția lui Herzen ca scriitor și persoană, ca în acel curaj neînfricat cu care a exprimat această denunțare a civilizației, nu orbit de strălucirea ei, nu mituit de marele ei trecut istoric și succese moderne, fără a opri totul inevitabilele noastre dezamăgiri. Această denunțare, și aceasta este semnificația ei morală, nu este făcută de vreun paznic cu principii sau de o persoană îngustă de partid, conform unuia dintre cei mai luminați și mai liberi oameni din interior, și nu este făcută din capriciu sau superstiție, nu din obscurantism, se face în numele celei mai înalte morale

4) Arabescuri occidentale, col. cit., VU1, 366-7. 370-1.

') Începuturi și sfârșituri, col. cit., X, 368 și passini.

începutul, în fața căruia europeanul și orice altă civilizație trebuie să se încline respectuos. Până la urmă, dând vina pe Europa, Herzen și-a iubit și prețuit civilizația, nu cunoștea pe alta în afară de ea; denunţurile sale merită, deci, o atitudine mai chibzuită şi mai puţin formulă decât cea pe care am văzut-o până acum de la numeroşii admiratori ai lui Hertsep.

Și în zadar, din punctul său de vedere, Herzen, afirmând dominația filistinismului spiritual, a dedus din aceasta imposibilitatea implementării sistemului socialist al economiei naționale în Europa; el putea și chiar trebuia să admită pe deplin fezabilitatea acesteia ca

urmare a funcționării aceluiași mecanism al intereselor economice; acest sistem se poate dovedi a fi (și într-adevăr se dovedește din ce în ce mai mult în fiecare zi) mai practic, mai util, dar, bineînțeles, doar așa socialismul implementat în sens moral ar fi succesorul și moștenitorul zilelor noastre. Societatea europeană *), chiar mai mult - toate trăsăturile ei le-aș fi prezentat într-o formă îmbunătățită, la cel mai înalt stadiu de dezvoltare. Triumful economic al socialismului în asemenea condiții ar fi însoțit de înflorirea deplină a filistinismului, în absența unei clase burgheze, sau a oricăror clase în general. Această oportunitate nu i s-a prezentat lui Herzen, poate pentru că, în concepțiile sale despre filistinism, el era încă insuficient eliberat de influența economismului unilateral, deși în general vedea mult mai departe decât acesta. O reformă economică radicală va elimina fără îndoială marele, strigător „neadevăr al vieții noastre prezente și, prin urmare, în orice caz, este și o reformă morală, dar o reformă cu caracter negativ j. Reformă omul exterior, viața lui socială, dar nu este încă neapărat o reformă a omului interior, sațietatea uniformă nu este un antidot specific împotriva filistinismului spiritual. De fapt, ce este filistinismul?

Fiecare experiență directă știe că în om se luptă necontenit două principii, de la care unul conduce

*) Bineînțeles că nu vreau să spun prin aceasta că de fapt doar așa se realizează și că în socialismul vapad nu există absolut nicio moralitate în principii aro. În general, oricât mi-am stipulat dezacordul cu opiniile extreme ale lui Hertsep, toate mi-au fost atribuite în întregime și am trecut drept... un slavofil (pentru slavofilism și occidentalism, vezi articolul următor).

*) Mier. articolul „Despre idealul economic”.

ea la activitatea spiritului, la munca spirituală (din ce ar fi ea), în timp ce celălalt tinde să paralizeze această activitate, să înăbuşe nevoile superioare ale spiritului, să facă existenţa carnală, slabă şi ticăloasă. Acest al doilea principiu este adevăratul filistinism; burghezul se așează în fiecare persoană, mereu gata să-și pună mâna îndepărtătoare asupra lui de îndată ce energia spirituală îi slăbește. În lupta cu sine (ca caz special, incluzând și lupta cu lumea exterioară) constă în viața morală, care are deci ca condiție acest dualism de coroană al existenței noastre, lupta a două suflete care trăiesc într-un singur trup, nu numai în Faust, ci și în fiecare om. Din aceeași experiență directă se știe că în momente diferite ale vieții unul sau altul învinge; puterea filistinismului acum crește, acum slăbește. Ceea ce se observă în viața individului se repetă în viața societăților umane din diferite epoci ale istoriei. Există epoci de ascensiune morală și de declin sau stagnare morală. Conștiința și conștiința încep să fie înlocuite de rutină și senzualitate, iar un filistinism strâns îi persecută cu răzbunare pe cei care caută să trezească conștiința publică. Mica burghezie a celei mai libere și democratice republici a Greciei l-a executat pe Socrate pentru asta. că a vrut să fie și a fost un tăban care a înțepat poporul epien ca pe un

cal leneș; iar filistinismul evreiesc a aranjat Golgota pentru a fi auzit predicarea eliberării omului spiritual interior de burghez. Începutul satanic al lumii, „prințul acestei lumi” este tocmai filistinismul personificat, decăderea spirituală, slăbiciunea, rutina, înrobirea cărnii; demonicul este lotul prea puține naturi; Nu degeaba diavolul ironic al lui Ivan Fiodorovich Karamazov apare în imaginea unui negustor.

Particularitatea dezvoltării progresive a societăților umane și a personalității umane din ele constă în faptul că, ca una dintre condițiile sale necesare, ea presupune progresul bunăstării materiale, în limbajul economiei politice, creșterea bogăției naționale. . Există o condiționare reciprocă între civilizația materială și cea spirituală, dar – într-un mod ciudat – există și un antagonism indubitabil cu aceasta. Civilizația materială este în același timp aripile și lanțurile spiritului, căci dacă, datorită ei, puterea unei persoane spirituale crește, atunci principiul mic-burghez primește o putere extraordinară. Pentru a menține echilibrul între o persoană spirituală și un bărbat

pinom necesită o energie mult mai mare a primei părți, căci puterea meseriașului crește teribil. Odată cu creșterea bogăției, lumea devine din ce în ce mai agitată cu multe lucruri, Maro, iar modesta Maria cu „un singur lucru în nevoie” este uitată involuntar. „Americanismul” „Nu există nicio îndoială că această civilizație, în cele mai înalte manifestări ale ei . , a obținut, fără îndoială, un succes fără precedent, creează un teribil pentru întregul mecanism individual, surprinzând viața individuală cu roțile sale dințate, roți dințate, volante și practic proclamând principiul: nu sâmbăta pentru o persoană, ci o persoană pentru sâmbătă.tagismul dintre civilizația materială și spirituală este ineradicabilă, iar maiestatea va opri întotdeauna zborul liber al spiritului uman.Această luptă este dusă cu succes variabil în favoarea unuia sau altuia principiu.nu totul este în favoarea omului spiritual, iar civilizația euro-americană arată o o anumită înclinaţie spre filistinism.

Care este contrabalansarea filistinismului spiritual? Desigur, orice viață spirituală, atât intelectuală, cât și estetică, și orice actualitate spirituală, poate fi o negație a filistinismului, de aceea dezvoltarea și succesele civilizației spirituale paralizează puterea filistinismului: în cel mai hotărât și singurul dușman al său implacabil este religia - cel adevărata bază a unei persoane spirituale, care formează Centrul sinelui său spiritual -comunist π solicitând de la acesta slujirea „în spiritul adevărului”. Religia adevărată și confuză (pe care noi. Desigur, ne legăm de aceeași mod) '), - acum, privirea, privirea, este polul opus.

Dar să ne întoarcem la Herzen. Ce a opus Herzen filistinismului european, care l-a jignit atât de profund, și de ce a considerat că Rusia este chemată să ducă la îndeplinire cauza Occidentului? Răspunsul este izbitor în inconsecvența sa, în inconsecvența sa cu întrebarea și, din nou, în aceasta se reflectă toate limitările perspectivei lumii.

*) După cum a trebuit să subliniez, cei mai buni reprezentanți ai intelectualității noastre, în ciuda ateismului lor, sunt profund religioși (cu propria lor religie a progresului) și sunt astfel îndepărtați de filistinismul spiritual. Această caracteristică a fost deja remarcată de Dostoievski.

Opinia lui Hertsep: pentru că în Rusia, prin cârlig sau prin escroc, s-au păstrat comunitatea funciară și recunoașterea dreptului tuturor la pământ (mai degrabă problematică). Astfel, o problemă morală uriașă, o întrebare mondială în sensul deplin al cuvântului, o întrebare despre posibilitatea unui real, i.e. civilizația nemic-burgheză este umilită, vulgarizată de un răspuns atât de copilăresc de naiv și materialist până la mica burghezie. Există ceva cu adevărat tragic în această discrepanță fatală între întrebare și răspuns, amploare și impact... Herzen din nou și cu toată puterea lui se lovește cu capul de granițele perspectivei sale pozitive asupra lumii, care este prea îngustă pentru nevoile sale. Iar la întrebarea pusă de Faust, Wagner răspunde pe neașteptate.

Herzen este Prometeu, înlănțuit sau, mai degrabă, înlănțuit de stânca sterilă a pozitivismului, iar fiecare din zborul său mental, vaga atracție către sferele transcendentale nu face decât să conștientizeze lanțurile bunului simț, prin care Herzen a vrut să rezolve toate problemele. întrebări de a fi. Filosofia lui Herzen este sub personalitatea lui; un filistean mintal, un raționor de bun-simț, îl sugrumă pe Prometous, ardend neîncetat de acel foc interior care a fost furat din cer de el. În această discrepanță între viziunea asupra lumii și nevoile spirituale ale individului, care , totuși, o poate depăși din interior, se află drama spirituală a lui Herzen. Unde se îndreaptă calea lui Herzen, încotro duce ea, dacă nu cu opiniile lui, apoi cu căutările lui, luptele și rănile spirituale, căderile și dezamăgirile lui? La ceea ce este o negare fundamentală a pozitivismului și o victorie spirituală asupra lui, la o viziune idealistă și religioasă, la recunoașterea că în spatele lumii fenomenelor există o zonă a ființei cu adevărat existente, o lume ideală, tărâmul absolutului. Adevărul, Bunătatea și Frumusețea; tocmai în lupta pentru ea, în „contactul religios cu alte lumi” (cum îi plăcea Dostoievski să spună) constă viața spiritului, iar această legătură vie cu lumea ideală dă putere, sprijin și consolare în lupta vieții. în numele acestei fundaţii ideale.

Cu puterea atotcuceritoare a experienței interioare, semnificația religiei pe pământ rusesc a fost arătată de Dostoievski, cu puterea argumentării logice bazată pe filosofia idealismului, de V. S. Solovyov. Se poate spune așadar că Herzen, deși într-un mod oricand, mai mult negativ decât pozitiv, duce la... Dostoievski și Solovyov.

Í) Ce dă filozofia lui Vladimir Solovyov conștiinței moderne? **)

În acest eseu, autorul nu își pune sarcina unei expuneri complete și unei analize adecvate a filozofiei lui Solovyov. O astfel de afirmație a ei a fost cu greu oportună, având în vedere indiferența încăpățânată și neîncrederea suspicioasă cu care partea de conducere a inteligenței noastre încă privește filosofia lui Solovyov. Prin urmare, urmăresc aici mai degrabă un scop jurnalistic decât unul filozofic direct. Vreau să arăt, deși în contururi palide, figura adevăratului Solovyov în toată statura sa colosală și, prin urmare, să ajut la identificarea lui. Consider această recunoaștere cea mai importantă, următoarea sarcină în dezvoltarea spirituală a societății noastre.

Dar există o noapte pentru o astfel de recunoaștere? Sau, cu alte cuvinte, ce poate da filozofia lui Vladimir Solovyov conștiinței moderne?

Putem răspunde la această întrebare, doar vyasppv, de ce are nevoie cel mai mult, care este setea spirituală a umanității moderne? Tânjește mai mult decât orice după ceea ce constituie principiul de bază al întregii filozofii a lui Solovyov, alfa și omega, și stabilește unitatea totală. Conștiința modernă, sfâșiată, transformată într-un fragment de ea însăși în sistemul de diviziune a muncii, nu încetează să sufere de această fragmentare proprie și caută o viziune holistică care să lege profunzimile ființei cu viața de zi cu zi.

') Acest eseu este o reelaborare extinsă a unei prelegeri publice susținute la Kiev, Poltava, Chișinău. Publicat în Questions of Philosophy and Psychology, 1903, apt. I-P.

*

un nou loc de muncă, ar cuprinde viața personală, ar pune eo sub speciem acte mita tis. Idealul lui Solovyov - idealul întregii cunoștințe, întreaga viață, întreaga creativitate - este inerent fiecărei conștiințe dezvoltate. Între timp , cu toată bogăția de cunoștințe și dezvoltare a științei, gândirea modernă prezintă o imagine a decăderii interne și a impotenței. Acele elemente care în mod normal ar trebui să fie în armonie sunt acum în vrăjmășie între ele sau se află într-o stare de alienare reciprocă: știința pozitivă suspectează metafizica că își încalcă drepturile, metafizica împreună cu știința suspectează religia în același mod, iar viața practică continuă în propria sa ordine, indiferent de modul în care unul și celălalt.

O astfel de stare nu poate fi considerată nici finală, nici normală, și doar o filozofie sintetică poate indica calea de ieșire din ea, care va reconcilia religia, metafizica și știința în conștiința modernă și va lumina viața practică cu lumina ei totală, cu aria sa de \u200b\ u200bproprietatea, sarcinile sale etice și istorice. Experienţa unei asemenea sinteze filosofice, unică în vremurile moderne, este dată de Vl. Solovyov: aceasta este ceea ce îi determină semnificația pentru conștiința modernă.

Un spirit care s-a dovedit a fi capabil să realizeze o astfel de sinteză universală trebuie să posede el însuși un grad ridicat de

universalitate, iar Solovyov s-a remarcat cu adevărat prin aceasta. El a posedat-o mai ales ca filosof. În istoria filozofiei, nu se poate indica în mod pozitiv un sistem filosofic care ar fi la fel de multiplu ca cel al lui Solovyov: dar vorbind despre faptul că toată filozofia de ultimă oră, începând cu Descartes, este o condiție prealabilă necesară pentru aceasta, nu există nici măcar un mare. doctrina filozofică și religioasă, care nu ar intra ca material în acest sistem multifațetat: filosofia grecilor, care își găsește desăvârșirea istorică în Plotin și neoplatoniști, budismul și creștinismul, filosofia cabalistică, totul își are locul. În acest sens, sistemul lui Solovyov este cel mai plin acord care a fost auzit vreodată în istoria filozofiei. Că aici nu poate fi vorba de eclectism, în sensul unei combinații mecanice de diferite învățături, este cel mai bine evidențiat de faptul că în filosofia lui Solovyov este indicat un loc pentru învățăturile care se nega reciproc, cum ar fi, de exemplu, panlogismul empiric al lui Hegel. și pozitivism empiric. Hegel a creat știința istoriei filozofiei, punând ca bază principiul că în diverse sisteme filozofice cunoaștem momente de dialectică.

Cu alte cuvinte, vedem aspectele unilaterale ale unui singur adevăr universal, care, prin urmare, nu este negația lor, ci o sinteză organică. Prin urmare, fiecare sistem sintetic de mai târziu absoarbe în mod natural adevărurile unilaterale ale sistemelor anterioare și în istoria filozofiei există astfel o revelație treptată a acestui adevăr universal. Din aceasta rezultă, de altfel, întreaga semnificație a istoriei filosofiei ca păianjeni pentru conștiința filosofică modernă. Sistemul lui Solovyov este universal tocmai din punctul de vedere al istoriei filozofiei în sensul hegelian. Dar pentru completitudinea sintezei filozofice, filozoful modern nu trebuie să fie străin de știința naturii, cel puțin în concluziile sale finale. Solovyov satisface și această cerință, în al cărei sistem și-au găsit locul toate cele mai importante doctrine ale științei naturale moderne. Filosoful trebuie, de asemenea, să fie înzestrat cu un simț viu al frumosului, fără de care o cale specială spre înțelegerea universului îi rămâne închisă. Solovyov, în această privință, era bogat înzestrat din fire: a combinat în sine nu numai un critic literar de primă clasă, ci și un poet; farmecul feeric și sinceritatea muzei sale, în ciuda modestiei ei, îi conferă lui Solovyov un loc cu totul special și independent în gazda poeților ruși.

Alături de aceasta, în interesul unei justificări filozofice a religiei sau al unei justificări religioase a filosofiei, filosoful trebuie să fie și de natură religioasă, să aibă nu numai gândul la Dumnezeu, ci și sentimentul lui Dumnezeu. Și în ceea ce privește Solovyov, se poate spune cu încredere că latura religioasă a spiritului său a fost, fără îndoială, cea mai elementară, colorând toate construcțiile sale filozofice în culoarea ei.

În sfârșit, pentru completitudinea sintezei filosofice, este necesar ca filozoful să fie nu numai un gânditor de fotoliu, ci și o persoană a cărei inimă este apropiată și de înțeles de toate durerile și nevoile modernității, el trebuie să fie fiul timpului său. , fii cetatean.

Această cerință sună, probabil, ciudat pentru cei care împărtășesc o prejudecată destul de răspândită și cred că căutarea filozofică și starea de spirit religioasă nu fac decât să paralizeze într-o persoană receptivitatea la fenomenele vieții sociale. Solovyov este o infirmare vie a acestui punct de vedere. Era un cetățean în cel mai larg sens al cuvântului. Asta nu înseamnă, desigur, că el însuși s-a angajat în politică

Desigur, acest lucru este exclus de necesitatea unei diviziuni a muncii și de impracticabilitatea extremă a filozofului, dar el a fost constant ocupat cu probleme de justiție practică, iar jurnalismul lui Solovyov este unul dintre cele mai strălucitoare și, cel mai important, universal recunoscute. aspecte ale unei sute de activități. Fără îndoială, jurnalismul a interferat cu completitudinea exterioară și dezvoltarea sistemului lui Solovyov — în loc de un lerbuch german de o mie de pagini, avem doar o schiță ușoară și nu tocmai terminată, dar conține, tocmai datorită acestui temperament jurnalistic al filozofului, suflare de viață, care nu este în lerbukh, în ciuda completitudinii și arhitecturii exterioare. Ce altceva se mai poate adăuga la acest istoric de filozof? Să fie în același timp nu numai un filosof, ci și un teolog, ca unii dintre slavofili. Din diverse motive, atât de natură internă, cât și externă, nu ne vom referi în mod absolut aici la activitățile lui Solovyov ca teolog.

Aceasta este înfățișarea exterioară a filosofului nostru. Să ne întoarcem la cunoașterea ideilor lui.

La intrarea în templul filozofiei stă acum de pază teoria cunoașterii, de la care fiecare doctrină filosofică trebuie să primească un pașaport pentru dreptul de ședere. Semnificația durabilă a lui Kant în istoria filozofiei constă în faptul că, după aceea, metafizica, chiar și teologia, trebuie să fie critică, adică înainte de construirea oricăror doctrine, trebuie să pună și să dea un răspuns conștient la întrebarea naturii cunoștințele în sine și competența acesteia. Conținutul teoriei cunoașterii este vechea întrebare pplatiană: ce este adevărul, o întrebare înțeleasă nu din partea conținutului său material: care este adevărul, ci din partea condițiilor formale ale cunoașterii: cum și să in ce masura este posibil? Pentru a determina poziția în care virgula lui Solovyov în raport cu întrebarea lui Pilatov, trebuie să cunoaștem rezultatele dezvoltării anterioare a gândirii filosofice, acea „criză a filosofiei occidentale”, cu clarificarea căreia Solovyov și-a început activitatea filozofică.

Pentru a înțelege această criză, trebuie să ne întoarcem la Kant. Învățătura lui Kant este stația centrală prin care se mișcă toată filosofia modernă. Din ea căile gândirii moderne se împrăștie în toate direcțiile posibile. Mulțumită, pe de o parte, semnificației operei sale filosofice și, pe de altă parte, incompletitudinei, în urma căreia învățătura cu drepturi egale a lui Kant servește drept bază pentru cele mai opuse filosofii.

Tendințele sofice, înțelegerea și evaluarea lui Kant sunt, de asemenea, caracteristice întregii doctrine filozofice. În pașaportul unui sistem filozofic, cel mai sigur „semn special” este în ce fel de Kant crede, iar studiul lui Kant, Kantologia, este cel mai preferat lucru în filosofia școlii moderne.

Kant a pregătit două direcții reciproc contradictorii: idealismul logic al lui Hegel și empirismul sau pozitivismul științei naturale moderne. El a pus întrebarea humoviană: cum este posibilă experiența, cum este posibilă cunoașterea științifică? Analiza cunoașterii din „Critica rațiunii pure” a arătat că aceasta este posibilă doar datorită prezenței în conștiința noastră a formelor cognitive subiective - timpul și spațiul, ca forme ale percepției senzoriale, și categoriile (între care categoria cauzalității se află în primul rând), ca forme de gândire.A devenit clar pentru conștiința umană o dată pentru totdeauna că cunoștințele noastre științifice se bazează pe aceste proprietăți ale rațiunii pure, pe scurt, că rațiunea însăși este legiuitorul naturii, că ea însăși o stabilește. legile naturii, deoarece aceste legi sunt, împreună cu ele, legile gândirii noastre, pentru care sensibilitatea Kant a absorbit toată energia cognitivă în subiect, în raport cu care materialul pasiv este mărturia sensibilității, ceea ce este „dat. „(gegeben) pentru noi. Kant a rupt orice unitate reală dintre cunoscător și cunoscut; un abis deschis între subiectul sau forma cunoaşterii şi materia cunoaşterii sau sensibilităţii. Întrebarea este cum pot fi suprapuse aceste forme subiective pe materialul cognitiv și chiar dacă această suprapunere este posibilă, i.e. cunoștințele în sine rămân nerezolvate. Într-un efort de a stabili condițiile formale ale cunoașterii, Capt a subminat însăși cunoașterea și a trebuit să capituleze în fața tărâmului credinței, numind-o „rațiune practică” și proclamând „primatul rațiunii practice”. Dovada acestei impotențe a filozofiei lui Kant este doctrina lui despre lucrul în sine, care, prin inconsecvența și obscuritatea sa evidentă, nu permite să se oprească la Kapta (cum încearcă neo-kantienii în prezent, înlocuind filosofia cu epistemologia).). Filosofia clasică a idealismului german, cu o consistență uimitoare, dezvoltă tot conținutul posibil al învățăturii lui Kant, al cărui ultim cuvânt a fost spus de Hegel. Dualismul de bază dintre subiect și obiectul cunoașterii, creat de filosofia lui Kant, a fost rezolvat de Fichte în favoarea absorbției obiectului de către subiect (nu sunt doar un

niem i). Acest solipsism *) ne poate fi considerat în mod evident o soluție a problemei, deoarece nu rezolvă, ci doar înlătură, distrugând unul dintre membrii disemei. (Insuficiența acestei soluții a problemei a fost simțită întotdeauna de Fichte, care își reconstruia constant sistemul și, în ultima sa ediție, se apropie substanțial de Kant, adică revenind la punctul său de plecare). Problema reconcilierii sau conexiunii interne dintre subiect și obiect a fost luată ca punct de plecare de filosofia identității a lui Schelling, care căuta un astfel de început absolut, care să fie unitatea și identitatea subiectului și obiectului. După ce Schelling, care în activitatea sa ulterioară a deviat de la această problemă și în multe dintre intuițiile sale

filozofice și-a anticipat timpul și l-a precedat pe Solovyov, aceeași problemă a fost pusă de Hegel. Hegel o rezolvă la fel ca Fichte, și anume distruge un obiect sau material special de cunoaștere, cu singura diferență că în Fichte toată ființa aparține euului pur, iar în Hegel gândirii pure. „Pornind de la poziția lui Kant că cunoașterea obiectivă este posibilă numai datorită formelor subiective de cunoaștere, care în totalitatea lor formează o logică a priori, Hegel ajunge la concluzia că această gândire logică a priori este cu adevărat existentă; este totul, iar în afara lui și în afară de el nu este nimic. Gândirea însăși, în același timp subiectul și obiectul ei, acesta este începutul filozofiei lui Hegel. Astfel, nu există altceva decât gândirea, prin urmare, știința care studiază această gândire nu este doar o doctrină despre formele cunoașterii, ci și despre formele de a fi, a fi și a gândi sunt identice. De aici putem înțelege sensul pe care Wissenschaft der Logik o dobândește în învățătura lui Hegel, adică știința ființei.

Dar dacă totul are realitatea adevărată numai în conceptul său, atunci subiectul cunoaștere nu este altceva decât un concept și, în această privință, nu are niciun avantaj față de restul ființei. Astfel, conceptele sau ideile, care formează tot ceea ce există, nu sunt ideile subiectului gânditor (el însuși este doar o idee) - ele sunt în sine și tot ceea ce există este, după cum s-a spus, rezultatul auto-dezvoltării lor. sau,

*) Solipsismul (din solus ipse) este negarea oricărei ființe cu excepția subiectului cunoaștetor și a reprezentării lui, deci negarea ființei nu numai a lumii exterioare, ci și a altor oameni.

mai exact, auto-dezvoltarea unui concept, ființă pură sau nimic. Cu alte cuvinte, totul vine din nimic, sau totul în esență este nimic. Totul este gândire pură, adică gândire fără gânditor și fără gând, ca și fără agent și fără obiectul acțiunii.

Încurcată în contradicții logice care decurg dintr-un principiu fundamental, filosofia lui Hegel s-a dovedit și mai neputincioasă în pretențiile sale de universalitate. Dacă este adevărată propoziția de bază a panlogismului hegelian, că totul este gândit și totul este cunoscut din gândirea pură, atunci această gândire pură ar fi trebuit să dezvolte din ea însăși toată știința naturală, toată istoria, toată știința experimentală în procesul dezvoltării dialectice a conceptelor; panlogismul nu lasă loc empirismului. Iată, în această încercare de a-și măsura cu adevărat forța și de a-și justifica pretențiile, filosofia lui Hegel aștepta cel mai mare faliment. De fapt, s-a dovedit că realitatea nu poate fi pe deplin cunoscută de dialectica conceptelor, prin urmare, gândirea logică nu este o cunoaștere universală, nu este totul și aceasta este negarea poziției principale a panlogismului.

Indiferent de faptul că în Hegel gândirea filosofică a noii epoci atinge apogeul, Hegel a fost cel mai mult a contribuit la răspândirea acelei prejudecăți dăunătoare pe care filosofia și știința se contrazic reciproc. Nemesisul istoric, în locul speculațiilor arogante, a scos la iveală cea mai slabă direcție filozofică, care, totuși, a ocupat și

continuă să ocupe tronul filosofic al lui Hegel. Filosofia lui Hegel a făcut cea mai mare nedreptate empirismului și cerințelor cercetării empirice, iar panlogismul a fost înlocuit victorios tocmai de empirism, care a găsit o formulare filozofică în pozitivism.

Dominanța filozofiei pozitivismului coincide cu înflorirea științelor naturii și adesea se crede că ambele fenomene sunt într-o relație cauzală, se condiționează reciproc. Cu toate acestea, nu este greu să arătăm că acest lucru nu este adevărat, că pozitivismul nu poate oferi o justificare filosofică științei naturale și, în dezvoltarea ei consecventă, duce la contradicție și absurd. La

*) V. Solovyov. Începuturile filozofice ale întregii cunoștințe. Sobr. cit., 1.276. Mai târziu Solovyov a abandonat acest argument: vezi articolul său despre Hegel în anexa cărții lui Caird (retipărit din Dicționarul Enzclop), p. 299. Dar, în opinia noastră, Solovyov nu s-a infirmat în acest moment.

Ignorând complet sau nefamiliarizați cu istoria anterioară a gândirii filosofice și în special cu dezvoltarea filosofiei post-heitiene, reprezentanții pozitivismului se complace în încrederea naivă că, studiind fenomenele sau, după cum le place să spună, „faptele” (fără a bănui că fiecare fapt conţine deja în sine o întreagă filozofie, după justa remarcă a lui Goethe), ei cunosc legile fenomenelor, deci, nici mai mult, nici mai puţin, adevăratul sens a tot ceea ce există. „Dar întrebarea este, cu ce drept poate empirismul să vorbească despre vreo lege, rămânând pe baza fenomenelor? Se presupune că știința învață aceste legi din experiență. Dar în experiență putem observa doar relațiile empirice ale fenomenelor, adică relațiile lor în cazurile date care sunt supuse experienței noastre. O anumită relație de succesiune și asemănare între fenomene date, aceeași în toate experimentele noastre din trecut, este un fapt; dar ce garantează invariabilitatea acestei relații în orice moment necondiționat, atât ulterioare, cât și anterioare experimentelor noastre, în care, prin urmare, nu putem afirma această relație ca fapt? Ce dă conexiunea empirică, reală a fenomenelor de caracter de universalitate π de necesitate, ce o face o lege? Experiența noastră științifică există, s-ar putea spune, de ieri, iar numărul de cazuri supuse acesteia, în comparație cu restul, este infinit de mic. Însă dacă această experiență ar exista de milioane de secole, atunci aceste milioane de secole nu ar însemna nimic în raport cu timpul infinit care ne așteaptă și, în consecință, nu ar putea contribui deloc la certitudinea necondiționată a legilor găsite în această experiență.

„Astfel, doctrina regularității și uniformității legilor naturii este o axiomă complet acceptată în mod arbitrar, care nu are nicio bază în pozitivism. Neputând fundamenta științele, empirismul, printre cei mai profundi reprezentanți ai săi, duce la scepticism, punând la îndoială dominația universală chiar și a axiomelor matematice, întorcându-ne la Hume (așa este poziția filozofică a lui D. St. Mill).

Pe de altă parte, recunoscând ca fiind doar fenomene, pozitivismul este în mod necesar senzaționalism: ne cunoaștem doar senzațiile și nimic altceva decât senzațiile, pe care le clasificăm în diferite categorii, cumva lumea exterioară și interioară.

') Solovyov, ibid. 272.

nu numai despre obiectele exterioare, ci și despre alți oameni, știu doar prin senzațiile mele, ele există pentru mine doar în aceste stări ale conștiinței mele, prin urmare, nu sunt decât stări ale conștiinței mele. Dar eu știu și despre mine, ca subiect, numai în stările conștiinței mele, prin urmare, eu însumi, ca subiect, trebuie să fiu redus la starea conștiinței mele; dar acest lucru este absurd, deoarece o nouă conștiință presupune deja o amendă. Rămâne, așadar, să admitem că există fenomene ale conștiinței, dar nu ale mele, din moment ce eu nu exist, ci conștiința în general, atât fără conștient, cât și fără conștient” '). Filosofia pozitivismului duce la o asemenea absurditate.

Deci, fie că luăm ca punct de plecare forma cunoașterii sau materia ei, filosofia raționalismului, ca și filosofia empirismului, duce la contradicție. Există o cale de ieșire din acel impas7 care duce la cea mai recentă dezvoltare a gândirii filozofice? Este posibilă cunoașterea, există adevărul ca obiect al acestei cunoașteri, există ceva, lumea exterioară, alți oameni, noi înșine? Aceasta este întrebarea pe care și-a pus-o Descartes, fondatorul filosofiei moderne, și aceeași întrebare este repetată de această filozofie, după ce și-a încheiat întregul ciclu de dezvoltare. Evident, la această întrebare nu se poate răspunde decât cu ajutorul unei a treia surse de cunoaștere, pe lângă empirism și raționalism, iar această sursă este intuiția mentală (iiitelloktiielle Ansclianiig) sau credința. „Simțim un anumit efect al unui obiect, ne gândim la trăsăturile sale generale și suntem siguri de existența lui proprie sau necondiționată. Această încredere nu este în niciun fel condiționată de senzațiile pe care le primim de la obiect și de conceptul nostru despre acesta, ci, dimpotrivă, sensul obiectiv al senzațiilor și conceptelor noastre este condiționat direct de încrederea în existența independentă a obiectului. De fapt, dacă nu aș fi sigur că un anumit obiect există independent de mine, atunci nu mi-aș putea raporta conceptele și senzațiile la el; atunci aceste concepte și senzații în sine ar fi doar stări subiective ale conștiinței mele, sentimentele și gândurile mele interioare, în care nu le-aș recunoaște decât pe ei înșiși, ca fapte psihice. Astfel, semnificația obiectivă, cognitivă a senzațiilor și conceptelor mele depinde de încrederea în existența independentă, necondiționată a acestora.

*) Ibid. 274.

obiect, în existența lui dincolo de senzațiile și gândurile mele. Această existență necondiționată, care nu mi se poate dărui cu adevărat nici în senzațiile mele, nici în gândurile mele, care nu poate fi subiectul nici al cunoașterii empirice, nici al cunoașterii raționale și de care, totuși, această cunoaștere este condiționată, constituie în mod evident subiectul unora, special, al treilea tip de cunoaștere, care mai bine se poate numi credințe). „Credem că un obiect este ceva în sine, că nu este doar senzația noastră sau gândirea noastră, nu este doar limita ființei noastre subiective, credem că el există independent, -” credem, ca și cum ar fi „ .element propriu de credință, sau credință în sens strict, ca afirmație a existenței necondiționate. Această necondiționalitate aparține în mod egal tot ceea ce există, întrucât tot ceea ce există este "

Din cele de mai sus, este clar că, dacă nu ne îndoim de existența lumii exterioare, ne simțim înconjurați de oameni vii și nu îi considerăm doar ideile noastre, nu ne îndoim, în sfârșit, de existența propriului sine. , constantă și constantă, în ciuda schimbării gândurilor, sentimentelor și senzațiilor, atunci toată această cunoaștere este dată doar de credință și nu poate fi dovedită în niciun fel prin rațiune și senzații, deoarece ele depășesc conținutul dovezilor pe care le primim de la unul sau altul. sursă. Și întrucât aceste presupuneri despre existența lumii, a oamenilor și a noastră înșine servesc drept condiții necesare nu numai pentru viață, activitate, ci și pentru știința însăși, se poate spune că credința ține împreună și fundamentează toată viața și toată știința noastră; cunoștințele științifice se bazează pe credință.

Cum este determinată originea ființei, care este obiectul credinței și ne fundamentează cunoștințele? Aici, definițiile generale și preliminare sunt încă posibile. Este imposibil să ne gândim la ea ca la un fel de experiență, așa cum s-a făcut în filosofie; conceptul de a fi nu este un concept independent, este doar un predicat sau un predicat care necesită în mod necesar subiectul său; dar implică deci o anumită relație și, prin urmare, fiind ea însăși relativ, nu poate servi drept bază a vreunei ființe sau relații. Prin urmare, atunci când Hegel a încercat să ridice conceptul de ființă pură în absolut

*) Solovyov. Critica principiilor abstracte. Sobr. cit., vol. II, 308-9. Ibid. 316.

principiul de foc și face din el punctul de plecare al logicii sale obiective, s-a dovedit că ființa pură, care nu are legătură cu nimic și reprezentând predicatul fără subiect, este un concept complet gol și se transformă în neantul ei opus. Începutul absolut nu poate fi așadar o ființă, sau, mai precis, un tip de ființă, el trebuie să aibă capacitatea de a fi, dar în același timp să fie mai înalt decât ființa; poate fi definit ca fiind. Așa cum un subiect viu nu se contopește cu niciuna dintre stările sau imaginile sale ale ființei sale, fiind în același timp fundamentul lor, tot așa și primul principiu absolut are puterea pozitivă a ființei, rămânând el însuși în același timp deasupra

ființei . Întrucât ființa îmbracă formele ființei, devine într-o relație cunoscută cu alta, ea devine cognoscibilă.

Această definiție a începutului absolut ca ființă și nu ființă (cum l-au definit Hegel și filosofia anterioară), are o importanță decisivă atât pentru filosofia lui Solovyov, cât și, ni se pare, pentru întreaga filozofie modernă. Aici, în acest concept, Hegel se stăpânește filozofic, se face un pas pozitiv înainte în cunoașterea filozofică. Afinitatea conceptului de a fi al lui Solovyov cu conceptul de bază al filosofiei lui Plotin nu diminuează semnificația descoperirii filosofice a lui Solovyov, deoarece intuiția ingenioasă a lui Plotin de a găsi aici o justificare critică este recunoscută ca rezultatul unei dezvoltări de secole a filozofiei. Conceptul de existență depășește în cele din urmă filosofia panteismului și afirmă filozofic conceptul de Dumnezeu personal viu, necesar religiei.

Este evident că principiul absolut nu poate fi decât unul – mai multe principii, intrând în anumite relații reciproce, ar fi deja relative și ar necesita un nou principiu unificator; prin urmare, eforturile filozofiei din toate timpurile au fost îndreptate tocmai spre găsirea acestui principiu fundamental unic al ființei. Dar, una fiind, nu poate fi mai săracă în conținut, dacă vreo ființă, ci ar trebui să fie, dimpotrivă, mai bogată, să cuprindă totul, dar sub formă de unitate. Prin urmare, începutul absolut este definit ca o unitate pozitivă a întregii. Definiții ulterioare ne vor fi dezvăluite în ontologie și aici notăm câteva concluzii care decurg din cele spuse.

Adevărul sau psistepismul unui fapt sau al unei propoziții este determinat în mod evident de relația sa cu această atot-unitate pozitivă. „Raționalitatea oricărui fapt constă numai în relația sa cu totul, în legătura sa cu totul; înţelege sensul sau

motivul unui fel de realitate, vreun fapt, nu, și înseamnă doar a-l înțelege în relația sa cu totul, unitatea sa totală "'). Presupunând posibilitatea oricărui fel de cunoaștere, implicăm deja, deși nu întotdeauna, unitate esențială a obiectului cunoscut cu noi;numai această unitate face posibilă cunoașterea, care este un fel de unire internă a cunoscătorului cu cunoscutul.Cunoașterea ar fi imposibilă dacă subiectul și obiectul cunoașterii ar fi complet străine unul de celălalt;obiectivul lor. legătura sau unitatea este un prins necesar (Și știm din practica obișnuită că profunzimea și, ca să spunem așa, intimitatea cunoașterii sunt direct proporționale cu apropierea obiectului cunoașterii de spiritul cunoaștere).

Unitatea cunoscatorului și a cognoscibilului se exprimă în unitatea lor logică, recunoașterea tacită că normele sau principiile gândirii pe care le aplicăm în cunoaștere, sunt în același timp legile ființei obiective, sunt în corespondență între ele. De fapt, dacă legea cauzalității sau rațiunea suficientă ar avea doar o semnificație subiectivă, iar realitatea obiectivă ar fi liberă de ea, cunoașterea ar fi evident imposibilă. Recunoașterea unității a tot ceea ce există include în mod necesar unitatea logos-ului obiectiv sau a rațiunii a

tot ceea ce există. Legile gândirii sunt esenţa şi fundamentele vieţii. Această idee fundamentală a logicii lui Hegel este perfect justă, dacă o eliberăm de exclusivitatea pe care Hegel a dat-o principiului logic. (În „Principiile filozofice ale întregii cunoştinţe”, Solovyov face o schiţă magistrală, care, din păcate, rămâne neterminată, a logicii obiective în sensul lui Hegel).

Principiul absolut, pe de o parte, fundamentând logosul a tot ceea ce există sau gândirea logică şi speculaţia filozofică, pe de altă parte, determină empiria, care furnizează material pentru ştiinţa experimentală. Acesta din urmă nu este diminuat aici în drepturile sale, aşa cum a fost diminuat de Hegel, ci, dimpotrivă, este restaurat în ele, deoarece îi este stabilit un scop definit, chemarea adevărului, adică este recunoscută unitatea în fenomene şi, în acelaşi timp, o bază empirică nelimitat de largă necesară pentru aceasta.

Deci, în filozofie şi ştiinţă, ni se dezvăluie două moduri de a fi a fiinţei, pe care le cunoaştem prin intuiţie interioară sau credinţă. „Crengile aceluiaşi copac se intersectează în diferite moduri şi

') V. Smzviop. Critica principiilor abstracte. Sobr. cit., vol. P, 284.

împletite între ele, iar aceste ramuri şi frunze în diferite moduri se ating între ele cu suprafeţele lor - aşa este cunoaşterea externă sau relativă; dar aceleaşi frunze şi ramuri, pe lângă această relaţie exterioară, sunt, de asemenea, conectate în interior între ele prin intermediul tulpinii şi rădăcinii lor comune, de la care îşi primesc în egală măsură sucul vital - aşa este cunoaşterea sau credinţa mistică "*).

De aici rezultă că diversele moduri de a cunoaşte ceea ce este, pentru completitudinea acestei cunoaşteri, se presupun reciproc, iar relaţia normală dintre ele nu este înstrăinarea reciprocă sau chiar ostilitatea, ci o sinteză armonioasă care constituie idealul cunoaşterii. Solovyov defineşte această sinteză a cunoştinţelor mistice, ştiinţifice şi filozofice ca idealul „teosofiei libere”.

Am indicat ideile principale ale teoriei cunoaşterii lui Solovyov, iar aceasta este doar memorie şi va trebui să ne limităm, deoarece dintre toate învăţăturile filozofice, teoria cunoaşterii este cea mai puţin susceptibilă de expunere publică. Să punem în concluzie principala întrebare care ne interesează: ce dă teoria cunoaşterii lui Solovyov conştiinţei moderne? Competenţa teoriei cunoaşterii nu depăşeşte soluţionarea chestiunii formale a dreptului la existenţa uneia sau alteia surse de cunoaştere. o învăţătură sau alta. Şi în acest sens, se poate spune că epistemologia lui Solovyov extinde şi întăreşte drepturile cele mai primordiale şi dragi ale conştiinţei umane. Ştim deja că fundamentează critic posibilitatea gândirii abstracte, a cunoaşterii empirice şi a credinţei; dar arată că aici se cunosc în moduri diferite unul şi acelaşi principiu absolut şi relaţia normală dintre ele – nu vrăjmăşie, ci unitate; acesta nu este un compromis temporar între ei, ci se introduce o pace interioară şi armonie. Dar şi

mai important este rezultatul teoriei cunoașterii lui Solovyov, că ea recunoaște drepturile conștiinței empirice, vie sau „concrete”: în această conștiință toate cele trei surse de cunoaștere sunt inseparabil legate: credința, rațiunea, experiența. În istoria filozofiei, unul dintre ei a fost înaintat pe rând, iar ambii ceilalți au fost declarați nebuni, deși conștiința vie nu a refuzat niciodată și nu poate refuza să pph. În epoca dominației teologiei, clericalismul abstract, în cuvintele lui Solovyov, au fost recunoscute drepturile unei „curve” oarbe, neluminate prin rațiune și cunoașterea științifică a credinței: pentru gloria credinței, focurile Inchiziției au fost recunoscute. aprins, aprins

') Ibid. 314.

suntem împotriva cercetării libere. Secolele au trecut și aceeași persecuție din partea rațiunii și științei s-a abătut asupra credinței, la care oua însăși la vremea ei le-a supus: nevoile cele mai legitime și sacre ale credinței au fost batjocorite sau pur și simplu ignorate. Dar, în același timp, s-au unit temporar împotriva dușmanului lor imaginar comun - credința, știința și rațiunea filozofatoare au intrat într-o ceartă între ele și în cele din urmă s-au respins reciproc (hegelianismul și pozitivismul). Toate acestea au condus filozofia la o criză, din care indică ieșirea lui Solovyov. Pe baza rezultatelor dezvoltării sale, el a arătat toată incorectitudinea surselor de cunoaștere opuse luate în abstractizarea lor, toată necesitatea și legitimitatea armoniei dintre ele. El a proclamat drepturile inalienabile ale unei conștiințe umane vii, care a fost supusă vivisecției filozofice, iar această proclamare nu a fost opera unei conștiințe primitive, naive, non-flozofice, ci o concluzie mediată, un rezultat critic al întregii secole. dezvoltarea filozofiei. Sufletul uman viu nu putea fi secat într-o mănăstire, disecat la microscop, transformat într-o frunză uscată de abstracție, a înălțat ca un Phoenix din cenușa istoriei *)

Drepturile credinței sunt supuse celei mai mari slăbiri din zilele noastre și credința este cea care ocupă locul central în teoria cunoașterii a lui Solovyov. Restaurarea caracterului credinței este cel mai important rezultat practic al epistemologiei lui Solovyov, căci conștiința modernă nu are nevoie de nimic mai mult decât atât.

Acum să ne întoarcem la ontologia lui Solovyov, la definiții ulterioare ale existenței. C) unitatea totală comună sau pozitivă apare ca adevăr pentru spiritul cunoscător; potrivit „ar fi posibil să se separe elementul teoretic sau cognitiv de elementul moral sau practic și de elementul artistic sau estetic numai în acele cazuri dacă spiritul uman ar fi împărțit în mai multe ființe independende, dintre care una ar fi doar voința, celălalt singur motiv, al treilea — singurul sentiment. De fapt, „sfera teoretică a gândirii c_dodia-pia. sfera practică a voinței și activității și latura estetică a sentimentului și a creativității diferă una de alta nu prin formarea unor elemente, care sunt aceleași în toate, ci doar prin gradul comparativ de predominanță a unuia sau altui element în acel element.

') O doctrină foarte apropiată de a lui Solovyov, deși n independent de ea, este dezvoltată de carte. S. N. Trubetskoy în articolele sale remarcabile „The Foundations of Idealism” („Questions of Phil. and Psych. 1S96).

„Dacă astfel adevărul, care este conținutul unei filozofii reale, trebuie să se afle în raportul necesar cu voința și sentimentul, răspunzând cerințelor lor cele mai înalte, atunci, evident, punctul de plecare al acestei filosofii - absolutul-existent - nu poate. fi determinat de unul numai de activitatea mentală, dar și în mod necesar de voință și simțire. II într-adevăr, absolutul-existent este cerut nu numai de rațiunea noastră, ca presupoziție logic necesară a oricărui adevăr anume, ci este cerut și de voință ca o presupoziție necesară a oricărei activități morale, ca scop absolut sau bine; dar este cerută și de simțire, ca presupunere necesară a oricărei plăceri complete, ca acea frumusețe absolută și eternă, care singura poate acoperi dizarmonia vizibilă a fenomenelor senzuale.” și rezolvă cu o acordă solemnă a vocilor lor discordia dureroasă” 2) atot-unitatea pozitivă, se dezvăluie omului sub trei aspecte, ca bunătate, adevăr și frumusețe.

Existența acestui principiu absolut sau divin, așa cum știm deja, este afirmată doar prin credință. Solovyov este complet negativ în ceea ce privește încercările de a da o dovadă rațională a existenței lui Dumnezeu. „Conținutul principiului divin, precum și conținutul naturii exterioare (a cărei existență este afirmată și numai prin credință) este dat de experiență. Ce este Dumnezeu, noi credem și ceea ce este El, experimentăm și învățăm „3). „Totalitatea experienței religioase și a gândirii religioase constituie conținutul conștiinței religioase. Din punct de vedere obiectiv, acest conținut este revelația principiului divin. , ca subiect propriu-zis al conștiinței religioase.Deci cum Din moment ce spiritul uman în general, și în consecință și conștiința religioasă, nu este ceva afumat, gata făcut, ci ceva care ia naștere și are loc (îmbunătățit), ceva care se află în proces, atunci revelarea principiului divin în această conștiință este în mod necesar treptat.se deschide spre mintea omului și a omenirii, în urma căruia trebuie să vorbim despre dezvoltarea experienței și a științei naturale, astfel încât principiul divin este dezvăluit treptat. la conștiința umană și trebuie să vorbim despre dezvoltarea experienței religioase și a gândirii religioase.

') Colectat. sochim., 1, 316-17.

Ibitl. 317.

') Lecturi despre Divin. Sobr. cit., vol. III, 31.

începutul este obiectul propriu-zis al conștiinței religioase, adică. acționând asupra acestei conștiințe și dezvăluind conținutul ei în minte, atunci dezvoltarea religioasă este un proces pozitiv și obiectiv, este o interacțiune reală între Dumnezeu și om, un proces divin-uman.

Este clar că, datorită caracterului obiectiv și pozitiv al dezvoltării religioase, niciuna dintre etapele sale, niciunul dintre momentele procesului religios nu poate fi în sine o minciună sau o amăgire. „Religia falsă” este o contradictio in adjecto. Progresul religios nu poate consta în înlocuirea minciunii curate cu adevărul pur, căci într-un asemenea caz acesta din urmă ar apărea ca un întreg şi fără tranziţie, fără progres”. Solovyov repetă adesea expresia lui Leibniz că orice sistem religios și filozofic este nedrept nu în ceea ce afirmă, ci în ceea ce neagă, dând afirmației sale caracterul de unilateralitate, „un început abstract”.

„Evident, din punct de vedere religios, scopul nu este un minim, ci un maxim de conținut pozitiv, o formă religioasă este cu atât mai înaltă, cu atât mai bogată, mai vie, mai concretă. Religia perfectă nu este aceea care este cuprinsă în mod egal în toate (baza indiferentă a religiei), ci cea care conține și posedă totul în sine (sinteză religioasă completă). O religie perfectă trebuie să fie liberă de orice limitare și exclusivitate, dar nu pentru că este lipsită de orice particularitate pozitivă și individualitate - o astfel de libertate negativă este libertatea vidului, libertatea cerșetorului, ci pentru că conține toate particularitățile și în consecință niciunul dintre ei nu este exclusiv atașat, posedă totul și, în consecință, este liber de toate „2). mai aproape de unul dintre aspectele Divinității, luate în abstracția lor (panteismul naturalist și mai ales panteismul etic acum la modă). este considerat suficient pentru viata religioasa.conditie, care

') Ibid. 32-3.

*) Ibid. 35.

se află sub influența puternică a lui Kant și se caracterizează prin agnosticism teologic, reducând religia doar la etică (aceasta include și învățăturile contelui L. N. Tolstoi). Ultimul cuvânt al acestei direcții îl găsim în lucrările celui mai remarcabil reprezentant al școlii conducătoare a lui Ritschl, profesorul berlinez Ad. Gar-iak, ale cărui prelegeri „Wesen des Christ onthums” au căpătat semnificația unui eveniment literar și, în scurt timp, a trecut printr-o serie de publicații (aici el popularizează ideile principale ale lucrării sale majore în trei volume Lclirbnch der Dogmcngescliichte). ѣ „Soloviev și „Wesen des Chris ten thu ins „Harnack, iată două lucrări clasice care exprimă polii extremi între care se mișcă conștiința religioasă modernă.

În primele etape ale conștiinței religioase, principiul divin rămâne ascuns, nedistins de elementele naturii. Aceasta este epoca

politeismului naturalist, a adorației forțelor naturii. Următoarea etapă este că natura își pierde puterea asupra omului, el o neagă ca fiind cel mai înalt principiu. Această etapă pur negativă de dezvoltare și-a găsit deplina expresie în filozofia indiană. La Kapila, unul dintre înțelepții indieni, această idee este exprimată astfel: „ cunoașterea adevărată sau perfectă, prin care se realizează eliberarea de orice rău, constă într-o distincție hotărâtoare și completă între materialul și începuturile lumii naturale din principiul simțirii și cunoașterii, adică eu”.

„Desigur, recunoașterea deja a naturii ca rău, înșelăciune și suferință o privează de sensul unui principiu necondiționat, dar din moment ce, în afară de acesta, nu există un alt conținut în conștiința unei persoane fizice, principiul necondiționat, care nu este natura. , poate primi doar o definiție negativă: este ca absență a oricărei ființe, ca nimic, ca nirvana. Nirvapa este ideea centrală a budismului" *). În acest sens, budismul este o religie negativă care înțelege începutul absolut ca un nimic. „Nu este nimic, la urma urmei, din moment ce nu este ceva, nu este o ființă definită, limitată sau o ființă împreună cu alte ființe, pentru că este mai presus de orice definiție, întrucât este liberă de orice * * 2). Dar fiind liberă de toate, ea posedă totul, în acest sens Dumnezeu însuși

') Ibid. 41.

2) Ibid. 44.

începutul firesc este totul. Dar toate acestea nu pot fi decât un ansamblu de fenomene naturale care nu au o existență permanentă și sunt în continuă schimbare în curgerea timpului. În spatele crustei naturii, Platon a văzut deja lumea entităților ideale, cosmosul ideal, al căruia lumea noastră naturală este o reflexie palidă. Totuși, învățătura pură a platonismului este separată de conștiința modernă printr-un abis peste care trebuie aruncat un pod. Principalele concepte ale filosofiei critice moderne și ale științelor naturale vor servi drept punte.

Idealismul subiectiv al lui Kant a oferit premise pentru concluzia, cu cea mai mare hotărâre făcută de Schopenhauer, că această lume, sună și scânteietoare, nu are o existență independentă, ci este reprezentarea noastră, determinată de capacitatea noastră de reprezentare (desigur, acest gând într-o formă sau alta nu este deloc nou în istoria filozofiei). Același adevăr este confirmat de știința naturii, care. ne învață că căldura, lumina, sunetul, electricitatea sunt doar feluri diferite de mișcare și, în consecință, nici pentru știința experimentală ele nu par a fi ceea ce sunt pentru ființa noastră sensibilă. Imaginea lumii dată de simțurile noastre este determinată de puterile noastre de percepție. Potrivit unei vechi expresii indiane, spiritul este spectatorul, iar natura este dansatorul înaintea spiritului.

În același timp, conștiința imediată ne spune că această lume, deși este reprezentarea noastră, nu este, totuși, opera voinței noastre (cum a încercat de ceva vreme să o prezinte Fichte, care a recunoscut în cele din urmă pe aussere Aiistoss, misterios pentru el. filozofie). Nu

este voința noastră să stârnim idei în noi înșine, aici suntem supuși unei forțe exterioare pentru noi, a cărei acțiune o trăim ca o intruziune violentă în subiectivitatea noastră. Cum se poate gândi la această forță, care este lumea exterioară în acest sens?

Știința naturală modernă răspunde la această întrebare cu doctrina atomilor, ale cărei baze filozofice au fost puse de Democrit. Atomii, în primul rând, trebuie să fie plurali, deoarece fără această condiție pluralitatea fenomenelor ar fi de neînțeles. În al doilea rând, ele sunt imuabile, indecompuse, indivizibile, simple și, prin urmare, eterne. Trebuie spus că știința naturii nu a dezvoltat un concept filozofic general al atomului, care este înțeles diferit în diferitele sale ramuri. Prin urmare, ultimul cuvânt aici aparține filozofiei, care, în primul rând, dezvăluie principalul

tam-tam care stă în definiția atomului: atomul este indivizibil, dar tot ceea ce ocupă spațiu este divizibil, prin urmare, sau ocupă spațiu și în acest caz poate servi la explicarea lumii spațiale, sau este divizibil, adică-s . nu este un atom. Această contradicție fundamentală și de neînlăturat avertizează deja împotriva gândirii atomilor în modul în care sunt prezentați în filosofia materialismului vulgar, adică ca niște particule materiale care zăbovesc într-o pungă goală de spațiu infinit. Acest punct de vedere este abandonat și de știința științifică a naturii, care începe să înlocuiască conceptul de atom cu conceptul de energie și rezolvă conceptul de materie în conceptul de forță. (Printre cei mai noi filozofi, reprezentantul de seamă al acestei doctrine este Ed. f.-Hartmann, atât în primele sale lucrări, cât și în cea mai recentă lucrare Die Gruudans-cliauiigen dor niodemen Pliysik. Berlin. 1902). Gândiți-vă la atomi ca la particule de materie, de exemplu. iar ceea ce este corporal, nu ne permite deja acea corporalitate, adică. anumite impresii tactile, este și una dintre ideile noastre, de care vrem să scăpăm aici. Singurul semn al atomului într-un astfel de caz va rămâne impenetrabilitatea sau opoziția pe care o exercită. Prin urmare, trebuie asumată o oarecare forță de contracarare, căreia îi aparține realitatea. Deci, atomii sunt forțele elementare, a căror interacțiune creează lumea. Dar interacțiunea presupune capacitatea nu numai de a acționa, ci și de a percepe acțiunea. Pentru a acționa în afara ei, asupra altora, o forță trebuie să se îndepărteze de ea însăși, în exterior, iar pentru a percepe acțiunea altora, o forță dată trebuie să cedeze loc unei alte forțe, să o atragă, să o pună înaintea ei sau să reprezinte. aceasta. Astfel, fiecare forță fundamentală se exprimă în mod necesar în aspirație și reprezentare, iar fundamentele realității sunt forțe aspirante și receptive sau reprezentative; pot acționa din ei înșiși și pot percepe acțiunea, au realitate nu numai pentru altul, ci și pentru ei înșiși. Astfel de forțe sunt mai mult decât forțe, sunt ființe, monade, al căror concept a fost introdus în filosofie de Leibniz. Interacțiunea lor presupune diferențele lor calitative, altfel nu ar diferi și nu s-ar putea influența reciproc; aceste calități ale mopadului, conform conceptului lor, etern și necondiționat, constituie ideea acestor ființe 1) deja în

„Pentru a clarifica că există o idee, poate exista o indicație a caracterului intern al personalității umane. Fiecare personalitate

umană este, în primul rând, un fenomen natural, supus unor condiţii externe şi

în acelaşi sens pe care îl preda Platon. Și așa, adevărata realitate, pune totul altceva, este tărâmul ideii, cosmosul ideal. Existența ideilor este confirmată, printre altele, de faptul creativității artistice, care este, parcă, un fel de clarviziune a ideilor. Prin urmare, nu întâmplător elenismul, al cărui produs cel mai înalt în filozofie sunt adevărurile platonismului, în domeniul religiei a creat cultul frumosului, tărâmul intuiției artistice.

Astfel, principala viziune ontologică a lui Solovyov poate fi definită ca spiritism, doctrina animației universale și spiritualitatea substanței lumii. Această viziune, care este în deplin acord cu știința naturii, pare în prezent singura posibilă în filosofie, iar vremurile materialismului atomist grosier, trebuie să sperăm, au trecut irevocabil în eternitate. În acest punct, Solovyov se deosebește de alți filozofi doar prin completitudinea și claritatea mai mare a monadologiei, pe care o citează în legătură cu platonismul. În general, viziunea spiritualistă asupra lumii, într-o formă sau alta, este acum dominantă în filozofie: lupta victorioasă împotriva materialismului natural-științific este un merit deosebit al filozofilor pesimismului - Schopenhauer și Hartmann (reprezentanții spiritismului în timpurile moderne sunt și Lotze și Wundt).

Unindu-se într-o recunoaștere comună a adevărului spiritismului, filozofii diferă în dezvoltarea ulterioară a acestei doctrine. Trăsăturile distinctive ale filozofiei lui Solovyov din acest paragraf ne sunt dezvăluite numai în dezvoltarea ulterioară a monadologiei.

Condiția necesară pentru interacțiunea care este sursa întregii realități este pluralitatea monadelor sau ideilor; dar o legătură interioară esențială între ele este la fel de necesară, deoarece dintr-o multitudine de elemente străine, neconectate nu se poate obține o unitate, care în orice caz este lumea noastră. Principalul neajuns al monadologiei lui Leibniz a fost presupunerea lui că monadele „nu au ferestre”, sunt închise între ele; prin urmare, pentru a explica unitatea universului și chiar posibilitatea chemării lui, a fost necesar să se presupună o intervenție externă a Zeitatea, o armonie prestabilită;lumea monadelor este asemănată cu ceea ce ele determină în copiii lor.efecte și percepții Dar, în același timp, fiecare personalitate umană are în sine ceva cu totul special, complet indefinibil în mod superficial, că nu se pretează la nicio formulă și, în ciuda acestui fapt, lasă o anumită amprentă individuală asupra tuturor acțiunilor și tuturor percepțiilor asupra personalității. oaie, col. cit., III, 51).

ca un număr mare de ceasuri, s-a înfășurat și a pornit în același timp; deși există o corespondență completă în mișcările mâinilor, ea însă nu mărturisește câtuși de puțin unitatea lor interioară, ci doar existența unei mâini care odată a pornit toate aceste ceasuri într-un mod monoton. În același timp, Zeitatea este definită și ca monada, deși cea centrală, relația Sa cu lumea rămâne pur externă. Toate aceste opinii ciudate au fost la Leibniz o consecință a părerii sale inițiale eronate despre impenetrabilitatea reciprocă a monadelor, o consecință a mecanizării lor, a aplicării în domeniul spiritului relației de materie. Tocmai în acest punct monadologia lui Soloviev face un pas decisiv înainte, instituind ca condiție necesară interacțiunii permeabilitatea monadelor, nu una externă, ci una internă, între ele (calea prevăzută de Platon). Poate fi asemănată cu o grupare a fenomenelor în concepte care acoperă deodată grupuri vaste de fenomene, cu diferența însă că în concepte extinderea domeniului de aplicare a unui concept este însoțită de o scădere a conținutului său, adică abstract . caracteristici (lgo-nah, un concept mai larg ca domeniu de aplicare decât un franciscan, conține mai puține caracteristici decât acesta din urmă), în timp ce în gruparea de idei, extinderea domeniului este direct proporțională cu extinderea conținutului. Prin urmare, este mai corect să definim această grupare prin conceptul de organism în care toate părțile separate, fără a-și pierde trăsăturile, fac parte din întregul general. Urcând în organizarea ideilor, ajungem la o astfel de idee, care este unitatea tuturor ideilor, conține totul. O astfel de idee ar fi definită drept iubire necondiționată sau bunătate. De fapt, fiecare idee este dragoste și bunătate pentru purtătorul ei, fiecare ființă este ceea ce iubește; prin urmare ideea generală sau universală este bunătatea sau iubirea necondiționată.

Deci, plinătatea ideilor sau plinătatea ființei trebuie gândită nu ca o totalitate mecanică, ci tocmai ca unitatea lor interioară, care este iubirea. Am învățat conceptul de bază al întregii filozofii a lui Solovyov, centrul ei neschimbător, acest centru este (pentru a folosi cuvintele poemului său) „soarele nemișcat al iubirii.” Ontologia lui Solovyov ne conduce la formula: „Dumnezeu este iubire”.

Să trecem la o analiză suplimentară a conceptului de idee centrală. Cu cât într-un organism sunt combinate mai multe elemente, cu atât mai inseparabilă este legătura elementelor etnice și cu atât este mai puțin posibilă aceeași combinație de elemente într-o altă ființă, într-un alt organism. Urma-

în consecință, cu cât un astfel de organism are mai multă singularitate, originalitate, individualitate. De aici rezultă că cel mai individual sau original este organismul universal; op trebuie să fie absolut individual, unic în felul său. Și dacă fiecare idee, ca ființă, are propria sa autodeterminare și există în acest sens nu numai pentru alții, ci și pentru sine, nu este doar un obiect, ci și un subiect, atunci același lucru trebuie admis și în ceea ce privește ideea atot-una, care „ar trebui să fie propria definiție a unei singure ființe centrale* d). Presupunându-se că este un obiect, este, prin urmare, un subiect sau o persoană; posedând totul, nu poate fi lipsit de nimic, în special de existența personală. Deci, începutul absolut nu este doar totul, ci și persoana. Astfel, prin analiza filozofică

obținem conceptul de Dumnezeu viu, în expresia creștină, Dumnezeul Atotputernic. dând loc plinătății ființei, dar necontopindu-se cu lumea, așa cum acceptă filosofia panteismului 2). Conceptul de Dumnezeu personal (care este iubire) este conceptul central al metafizicii lui Solovyov, constituind trăsătura sa distinctivă. Este caracteristic tocmai faptul că se obține într-un mod pur speculativ, ca urmare a unei analize a definițiilor de bază ale ființei, deci, în totală independență față de orice religie sau revelație istorică, deși duce în mod necesar la aceasta și este direct legată de aceasta.

Dumnezeu, ca subiect sau ca persoană, este conținutul principal al religiei Vechiului Testament, monoteismul evreiesc. Dumnezeul poporului evreu este un subiect absolut, o persoană, „un foc mistuitor”.

Astfel, speculația ne conduce la teism, la definirea principiului absolut ca subiect. Să luăm în considerare noi definiții, care sunt obținute prin analiza ulterioară a acestui concept.

Primul principiu absolut, ca ființă, trebuie să fie inerent ființei; fără aceasta, opo-ul ar fi lipsit de orice manifestare și s-ar transforma în nimic. Ființa este, așa cum știm deja, relația dintre ființe și esența lor obiectivă, care nu este în mod necesar ceva separat și limitat, ci totul. Deci, Dumnezeu își manifestă sau își afirmă esența ca totul. Dar pentru

')Ibid. 64.

') Nu uita că am avut același concept de „existent” în epistemologie și în logica obiectivă (organică).

Pentru a afirma toate acestea ca fiind ale Lui, ca unitate, Dumnezeu trebuie să conțină totul în potențial hrană, să dețină totul. Astfel, prima poziție a Divinității este aceea că conține totul potențial, ca în ființă sau în rădăcina sa. Dar pentru ca toate acestea să fie reale, Dumnezeu trebuie să le conțină nu numai în sine, ci să-și afirme pentru ai lui ca celălalt al său, diferit de el însuși, pentru a distinge nu numai potențial, ci și actual. Avem astfel un al doilea fel sau o a doua poziție de ființă: posibilitatea latentă a tuturor este postulată ca realitate. O oarecare analogie este oferită aici de atitudinea artistului față de ideea artistică în actul creației: această idee este esența spirituală a lui ca subiect, dar, conținând-o potențial în sine, el se străduiește totuși să o reprezinte pentru el însuși, a-i da realitate, a obiectiva.

Într-o altă ființă rămâne aceeași, în mulțime rămâne una. Dar această identitate și această unitate se deosebesc în mod necesar de acea identitate, de acea unitate, care este reprezentată de prima poziție a ființelor: acolo este imediată și indiferentă, dar aici este afirmată, manifestată sau mediată. Avem aici o a treia poziție a ființei, o unitate completă sau absolută care s-a realizat, s-a afirmat ca atare. O analogie a acestei triplități de relații sau poziții de ființă poate fi găsită în viața noastră interioară: o persoană există ca subiect,

care conține potențialul tuturor manifestărilor vieții spirituale, ca manifestându-se în exterior sau în multe feluri și apoi ca afirmându-și el însuși sau unitatea sa în aceste manifestări, reflexiv pa mine însumi. Dar în noi aceste propoziții, inconsistente în același timp, există în momente diferite de timp. Într-o ființă absolută, nesupusă timpului, toate aceste trei stări pot fi date numai deodată. Dar întrucât trei propoziții care se exclud reciproc nu pot fi date într-unul și același act al unuia și aceluiași subiect, pentru aceste trei acte eterne trebuie presupuse trei subiecte. „Dintre acestea, al doilea, fiind generat direct de primul, este o imagine directă a ppostaspei sale, exprimă în realitatea sa conținutul esențial al primului, îi servește ca expresie eternă sau Cuvânt, iar al treilea, pornind de la primul, așa cum a fost deja numit

<) Ibid., 83.

manifestându-se în a doua, o afirmă așa cum este exprimată sau în exprimarea ei” *).

Dar nu cădem în contradicție cu cerințele monoteismului și nu sunt aceste trei ipostaze trei zei? „Dacă cu numele de Yoghi combinăm posesiunea integrală și efectivă a întregii plinătăți a conținutului divin în toate formele sale, atunci numele lui Dumnezeu aparține celor trei subiecte divine (ipostaze) doar pentru că ele se află în mod necesar în unitate necondiționată, în conexiune internă inseparabilă între ele. Fiecare dintre ei este adevăratul Dumnezeu, dar tocmai pentru că fiecare este inseparabil de ceilalți doi. Dacă unul dintre ei ar putea exista în afară de celelalte două, atunci, evident, în această separare el nu ar fi absolut, prin urmare, nu ar fi Dumnezeu în sensul propriu, dar tocmai o astfel de separare este imposibilă "d) .doar pentru gândul tău care te distrage atenția.

După ce am definit relația celor trei subiecte divine în cea mai generală formă logică (ca a fi în sine, a fi pentru sine și a fi în sine), putem defini și anumite moduri sau moduri ale acestei ființe. Astfel, prima poziție a Divinității, unde ființa este revelată ca începutul celuilalt, este voința; a doua poziţie, în care fiinţa distinge esenţa voinţei sale de cealaltă a sa, este reprezentarea; în sfârşit, a treia poziţie, în care fiinţa se reuneşte cu esenţa ei, se regăseşte în ea şi ea în sine, unde esenţa şi fiinţa devin astfel perceptibile una pentru cealaltă, nu este altceva decât simţire.

Deosebim în noi înșine o voință care este entuziasmată sau creativă din interior (de exemplu, voința unui artist de a crea) și excitată din exterior sau pasivă (poftă), atunci când obiectul său este în afara ei, este dat și nu creat de voință. . Această diferență, evident, nu poate exista în subiectul absolut, care conține totul în sine și nu are nimic în afara lui; voința lui este direct creativă sau puternică. În același mod, distingem în noi reprezentări care corespund realității și inconsecvențe sau fantastice, reprezentări ulterioare contemplative sau contemplative (intuitive) și reprezentări abstracte sau gândire propriu-zisă. Această diferență depinde de faptul că ființele individuale, separate de întreg,

') Ibid, 87. Eseul autorului.

') Ibid, 87-88.

au în afara lor o întreagă lume de existență exterioară independentă de ei, asta creează o diferență între experiența externă și cea internă, ideile adevărate și neadevărate. Pentru o ființă absolută care nu are o ființă independentă față de ea însăși, diferența dintre obiectiv și subiectiv este determinată de propria sa voință. În măsura în care esența reprezentată nu este doar prezentată, ci este și afirmată de voința ființelor ca alta, în măsura în care ea primește sensul propriei realități și modul în care aceasta acționează asupra voinței sub formă de simțire. În domeniul sentimentului, în absolut, nu poate exista nicio diferență, în cele din urmă, între sentimentul excitat de lumea exterioară sau de senzații și interior, sau tulburări, pentru că diferența dintre exterior și interior nu există aici.

„Trei subiecte divine, evident, dar pot fi izolate în sensul că fiecare dintre ele are doar o voință, doar o idee sau doar un sentiment, specificul necesar existenței lor nu poate consta decât în izolarea ființei însăși, ca, în primul rând, în principal, în al doilea rând, predominant reprezentând și, în al treilea rând, predominant sentiment. Atribuind fiecăruia dintre subiectele divine o voință, o idee și un sentiment deosebit, înțelegem că fiecare dintre ei este dispus, reprezentând și simțind, adică. fiecare este un subiect sau ipostază existent, dar esența voinței, ideilor și sentimentelor lor este una și aceeași... și doar raportul etnxului celor trei moduri de a fi este diferit pentru ei ').

După diferențele dintre cele trei moduri principale de a fi a ființei, există diferite moduri de a fi a unei idei sau esențe, reprezentând conținutul voinței, ideilor și sentimentelor ființei.—frumusețe. Absolutul dorește la fel de bine același lucru pe care îl reprezintă ca adevăr și simte ca frumusețe și tocmai totul. Bunătatea, adevărul și frumusețea sunt cele trei feluri sau imagini ale unității, sub care, pentru absolut, apare conținutul său, adică totul și, din moment ce toată unitatea interioară este iubire, bunătatea, adevărul și frumusețea sunt cele trei imagini ale iubirii. „Binele este unitatea tuturor sau a tuturor, adică. iubește după dorință, adică ca o persoană iubită — prin urmare, aici avem dragoste într-un mod special

') Ibid, 100.

sens esențial, ca ideea de idei: aceasta este unitatea esențială. Adevărul este aceeași iubire, adică. unitatea tuturor, dar deja așa cum este reprezentată obiectiv, aceasta este o unitate ideală. În cele din urmă, frumusețea este aceeași iubire, dar așa cum este manifestată sau tangibilă, este o adevărată unitate. Această relaţie într-o formulă

scurtă poate fi exprimată astfel: „absolutul realizează binele prin adevăr în frumos” 1).

Doctrina trinității lui Dumnezeu nu este nouă în istoria filozofiei: într-o formă sau alta a fost caracteristică filosofiei alexandrine 2), a fost formulată destul de conștient în învățătura dogmatică bisericească la sinoadele secolelor IV-VII; această formulare a fost evocată de nevoile hristologului. învăţătura bisericii despre Hristos. Această doctrină continuă de-a lungul istoriei filozofiei, apărând în secolul al XIX-lea la Schelling și Hegel. Lui Solovyov i se atribuie dezvoltarea acestei idei filosofice și teologice pe baza filozofiei critice și oferindu-i o formulare care să corespundă stării actuale a gândirii filosofice și elimină principalele dificultăți speculative ale filozofiei tenzma-unitarismului.

Această doctrină filozofică ne aduce la baza doctrinei creștine pozitive. Creștinismul, ca doctrină, îmbină sintetic toate momentele menționate mai sus din dezvoltarea conștiinței religioase, precum și doctrina filozofică a lui Dumnezeu: începutul ascetic al budismului, exprimat în doctrina că „lumea va trăi în rău”, Idealismul platonician este recunoașterea cosmosului ideal, „cerul „lângă „pământ”, monoteismul strict al religiei iudaice, pe baza căruia a luat naștere creștinismul și, în sfârșit, doctrina trinității ipostaselor, care decurge organic din doctrina lui Hristos.

Spre deosebire de sterilizarea modernă a creștinismului în literatura teologică științifică a protestantismului, care urmărește să elimine doctrina lui Hristos din creștinism și să o transforme într-o doctrină morală („capturare”), Solovyov subliniază pe bună dreptate că conținutul cel mai esențial al creștinismului este doctrina lui Hristos ca Omul-Dumnezeu; dimpotrivă, principalele trăsături ale moralității creștine au fost întâlnite și mai devreme (de exemplu, învățătura despre iubire în budism diferă, totuși, de cea creștină).

*) Ibid, 402.

3) miercuri. deloc "". S. Trubetskoy, Doctrina Logosului în istoria sa. Pentru istoria dezvoltării, ideea Logosului în filosofia greacă veche, cf. de ea. Metafizica în Grecia antică.

menno respinge semnificația independentă a creștinismului, mai degrabă decât tu care îl tratezi cu atâta jumătate de inimă. În conformitate cu sarcina noastră, însă, lăsăm deoparte interpretarea teologică a acestei probleme.În doctrina lui Solovyov, Hristos este unicul principiu al unui organism universal, pozitiv totul. În acest organism, așadar, se poate face distincția între unitatea producătoare, Logosul divin sau Hristos, și unitatea produsă, care percepe acțiunea unificatoare a Logosului (la fel cum „în fiecare organism avem două unități: unitatea de principiul activ, care reduce pluralitatea elementelor la sine ca una; pe de altă parte, această multiplicitate, ca fiind redusă la unitate, ca imagine definită a acestui început.") A doua, produsă, unitate, Solovyov numește numele biblic, Sofia.

În cele de mai sus, avem o analiză a conținutului conceptului de existent, iar definițiile originii absolute se contopesc într-o ontologie armonioasă și completă. Cu toate acestea, opera filozofului nu poate fi considerată afumată. Totuși, departe de toate problemele de a fi (sau, ceea ce este același lucru, întrebările lumii) au găsit un răspuns aici. II, în primul rând, problema cosmologică și, în special, cea istorică mondială a rămas fără răspuns. Într-un cosmos ideal, întruchipând plinătatea perfecțiunii, nu există loc pentru proces, dezvoltare, trecere de la mai puțin perfect la mai perfect, pe scurt, toată dramă istorică, niciun loc pentru rău. minți, rușine, arde. Astfel, adevăratul „mister pentru minte” nu este acest cosmos ideal și clar, ci lumea noastră, de neînțeles, discordant și trecător.

Este lesne de observat însă că această lume presupune o lume ideală ca normă, ca criteriu de evaluare. L-am găsi însă plin de erori dacă am avea idei despre adevărul esențial, nu l-am considera rău, dacă nu am purta ideea de bunătate în noi, nu am simți în el urâțenie dacă am fi orb la frumusete. Toate acele definiții pe care le dăm lumii și care o fac misterioasă și irațională într-un asemenea grad, sunt posibile numai cu recunoașterea sensului independent și permanent al adevărului, bunătății și frumuseții. De aceea formularea problemei cosmologice (problema teodicei) dată de Ivan Karamazov, exprimând cea mai arzătoare dintre îndoielile sale arzătoare, este ireproșabilă din punct de vedere filozofic: nu-L accept pe Dumnezeu, dar nu accept lumea. Într-adevăr, dar după ce l-am acceptat pe Dumnezeu, noi

pierdem tot terenul pentru o atitudine conștientă față de lumea Sa, iar o negare conștientă a „lumii” este posibilă numai cu recunoașterea unei norme obiective ideale, adică a lui Dumnezeu. Prin urmare, problema cosmologică se rezolvă în problema relației dintre Dumnezeu, sau perfecțiunea absolută, către o lume imperfectă, adică despre posibilitatea existenței acestei lumi imperfecte, despre originea ei și despre sensul absolut al existenței sale, scopul ei.

Legătura de mediere dintre lumea ideală și cea pământească pentru Solovyov este o persoană care aparține ambelor lumi, are aspirații absolute sau necondiționate și, în același timp, este conectată cu fenomenele trecătoare ale lumii naturale.

Omenirea stă între Dumnezeu și lume, Sophia; în raport cu lumea, ea servește ca principiu unificator, percepând ea însăși principiul unității din Logos. Umanitatea Sofiei, formează o unitate produsă în organismul universal, „trupul” lui Hristos, care în acest sens este Dumnezeu-omul.

Evident, umanitatea este înțeleasă aici nu în sens empiric, căci omul empiric apare și există în timp, iar unitatea unei astfel de umanități empirice este o abstracție, un concept colectiv. În acest caz, se înțelege umanitatea ideală, esența inteligibilă care stă la baza fenomenului empiric; umanitatea în acest sens nu coincide nici cu omul individual, nici cu omul colectiv. Dacă omul colectiv este o abstracție logică, atunci omul individual este, strict vorbind, același lucru, căci ce poate fi luat drept bază reală a omului individual? Organismul lui fizic? Dar acest organism este format din organe și celule, de ce

să nu luăm fiecare celulă ca atare unitate, iar organismul ca un tot colectiv, care este legat de celulă în aceeași relație ca umanitatea și persoana individuală? Totuși, până și celula este încă complicată”1 fiind, să mergem mai departe și să ne oprim asupra atomului; dar atomul, ca ființă prelungită, este încă divizibil și nu este ultima unitate; astfel ne putem opri doar la zero. Nu ar fi mai bine să punem lumea sa spirituală ca bază a unei persoane, deoarece această lume este o alternanță constantă a trezirii și somnului, o schimbare a experiențelor, al cărei rezultat este sinele nostru empiric: la fel cum este organismul nostru fizic. reînnoit într-o anumită perioadă de timp, iar o persoană în acest sens este înlocuită cu alta, la fel se întâmplă și în psihic

lumea cehă. Trebuie, rămânând consecvenți, fie să negăm complet existența omului, fie să vedem în memorie o esență ideală, inteligibilă, care nu își găsește expresie decât în omul empiric. „Dacă omul ca fenomen este un fapt temporar, trecător, atunci ca esență op este în mod necesar etern și atotcuprinzător. Care este această persoană ideală? Pentru a fi real, trebuie să fie unul și mai mulți, prin urmare, nu este doar esența comună universală a tuturor indivizilor umani, abstrase de ei, ci este o ființă universală și împreună o individuală, care conține cu adevărat toți acești indivizi. Fiecare dintre noi, fiecare ființă umană, este esențial și cu adevărat înrădăcinat și participă la omul universal sau absolut. Această umanitate ideală formează, parcă, sufletul lumii, un concept platonic care joacă un rol foarte important în sistemul lui Solovyov.

Doctrina sufletului lumii, sau umanitatea universală, se va întâlni, desigur, cu cea mai nefavorabilă primire din partea pozitiviștilor, dar, în afară de termen, nu este introdus nimic în ea care să nu fi fost mult timp familiar conștiinței moderne, crescut pe pozitivism. Nu sunt doar pozitiviștii care reprezintă un antropocentrism cosmologic similar? Nu servește omul ca centru sau rege al universului, dacă nu prin poziție, atunci prin valoare? (Compară, de exemplu, antropocentrismul franc și conștient al domnului Mihailovski în binecunoscutele sale articole despre progres). Nu interpretează ei umanitatea ca un concept abstract, colectiv, ci ca o unitate reală, chiar o zeitate? La baza acestor idei stă gândirea metafizică corectă despre unitatea ideală esențială a omenirii și despre semnificația sa centrală în univers și în procesul lumii. Această idee, într-o formă sau alta, nu poate fi îndepărtată din conștiința umană dezvoltată. Dar din moment ce metafizica pozitiviștilor este contrabandă, ea rămâne inconștientă și dogmatică. În orice caz, pozitiviștii să recunoască în „sufletul lumii” conceptul de „umanitate” atât de familiar și atât de iubit de ei. Dar la Solovyov avem acest concept

*) Ibid, 116. Cu aceasta Solovyov leagă chestiunea despre liberul arbitru al omului și nemurirea, sau, mai precis, eternitatea ajuiii

') Am încercat să arăt principalele contradicții și ambiguități ale conceptului de umanitate și incapacitatea pozitivismului de a le elimina în articolul „Probleme de bază ale teoriei progresului”.

clarificată de metafizica critică, care arată pentru „umanitate” posibilitatea nu numai a unei unități ideale abstracte, ci și a unei unități ideale esențiale.

Revenind direct la problema răului lumii, trebuie afirmat că ceea ce este anormal sau impropriu în lume nu stă în legile lumii fizice, ci în rău și suferință, fenomene ale lumii morale. Sursa lui este egoismul. dorința de autoafirmare excepțională, caracteristică tuturor viețuitoarelor, și această „imposibilitate, rămânând în exclusivitatea ei. a fi cu adevărat totul este suferință fundamentală, "la care toate celelalte se raportează ca cazuri speciale la legea generală. Răul și suferința" sunt esența stării unei ființe individuale: și anume, răul este o stare tensionată a voinței sale, afirmând exclusiv pe sine și negând orice altceva, iar suferința este reacția necesară a celuilalt împotriva unei astfel de voințe”. (Nu este greu să surprindem aici un ecou al filozofiei lui Schopenhauer).

Cauza răului, evident, nu poate fi în Dumnezeu, care este bunătatea, nici în afara lui Dumnezeu, pentru că el conține totul în sine. Ea poate fi explicată, evident, doar printr-o relație reciprocă specială a elementelor ființei, „rearanjarea lor, astfel încât lumea ideală și lumea reală să se deosebească nu în esență, ci doar în poziția elementelor: primul „reprezintă. unitatea tuturor ființelor, sau așa poziția lor, în care fiecare se regăsește în fiecare și totul în fiecare; celălalt, dimpotrivă, reprezintă o asemenea stare de ființă în care fiecare, în sine sau în propria sa voință, se afirmă în afara celorlalți și împotriva celorlalți (ceea ce este rău) și, prin urmare, suferă împotriva voinței sale realitatea exterioară a altora (care este suferinta).

„Dacă răul sau egoismul este o stare de tensiune reală a voinței individuale care se opune totul și fiecare act al voinței este prin definiție liber (ca acțiune din sine), atunci, în consecință, răul este un produs liber al ființelor individuale. *1). Dar nu poate fi un produs al voinței unei persoane, ca ființă fizică, pentru că aceasta din urmă este deja născută în rău și găsește o lume a discordiei, a existenței exterioare, separate. Lipsit de fizic, răul poate găsi doar o explicație metafizică: „originea originară a răului nu poate avea loc decât în tărâmul lumii prenaturale eterne” 2).

*) Ibid. 123.

') Ibid. 124. Trebuie remarcat că această parte a învăţăturii lui Soloviev este expusă

În unitatea originară cu Divinul, ființele formează trei sfere, în funcție de care dintre acțiunile divine sunt determinate (voință, idee și sentiment). Spiritele pure ale primei sfere sunt în unitate directă a iubirii cu Principiul Primordial și nu au o existență specială,

exprimată. Mințile pure, care constituie tărâmul Logosului Divin, au existență ca reprezentări separate nu numai pentru Dumnezeu, ci și unul pentru celălalt. Sunt într-o anumită relație unul cu celălalt. Aici, fiecare ființă „inteligentă” este o anumită idee care își are locul în cosmosul ideal. Dar atât spiritele, cât și mințile, neavând o existență separată și concentrată, nu sunt capabile să interacționeze cu Divinul, care este necesar pentru plinătatea ființa divină.De aceea, Divinul își deduce voința din unitatea substanțială necondiționată a primei sfere a ființei, îndreaptă această voință către întregul ansamblu de obiecte ideale ale celei de-a doua sfere și, insistând asupra fiecăruia dintre ele separat, „se conjugă cu ea. prin actul valului ei şi prin aceasta o afirmă, o imprimă ca o fiinţă independentă, având capacitatea de a influenţa începutul divin". Acesta este de fapt un act de creativitate divină. Fiecare copil, în conformitate cu conţinutul său, percepe această voinţă în sa. felul propriu, pentru sine și prin aceasta se remarcă ca ființă reală, având propria sa realitate și acționând pe principiul divin din sine, devine suflet, deci, obiectele eterne ale contemplației divine, fiind izolate datorită particularității inerente pm. , devin „un suflet viu”. Unitatea este centrul viu sau sufletul tuturor creaturilor, forma reală a Divinului.

Știm deja că acest principiu unificator sau sufletul lumii produce această unitate nu din sine, ci din Logosul divin. „Prin urmare, deși posedă totul, sufletul lumii poate dori să le posede altfel decât posedă, adică, ea poate dori să o posede de la ea însăși ca Dumnezeu, ea se poate strădui pentru ca plinătatea ființei, care îi aparține, să se alăture și inevitabilitatea absolută în posesia acestei plinătăți, care nu-i aparține. În vigoare

este dat în „Lecturi despre teologie” în concepte filozofice generale, dimpotrivă, în La Russie et l eglisc universelle. Livre troisième; Conform sarcinii noastre, aici vom adera, pe cât posibil, la prima formulare. Între una și cealaltă prezentare există o anumită diferență, care, însă, nu are o importanță fundamentală.

În acest fel sufletul poate separa centrul relativ al vieții sale de centrul absolut al vieții divine, se poate afirma în afara lui Dumnezeu®. Dar în acest fel sufletul lumii își pierde poziția centrală și din tot ceea ce devine unul dintre multe. Împreună cu aceasta, unitatea universului se pierde, mecanismul universal se transformă într-un set mecanic de atomi. Elemente particulare ale organismului universal își pierd legătura comună în el și, lăsate singure, sunt condamnate la o existență egoistă împrăștiată, a cărei rădăcină este răul și rodul suferinței. „Astfel, întreaga creație este supusă deșertăciunii și sclavia corupției, nu de bunăvoie, ci din voia celui care a supus-o, adică. sufletul lumii, ca un singur început liber al vieții naturale”*).

Lumea care a căzut departe de unitatea divină este un haos de elemente disparate. Impenetrabilitatea lor unul față de celălalt creează un spațiu real; interacțiunea mecanică a phb-lumea materiei. Lumea păstrează o vagă luptă pentru unitatea ideală, iar realizarea ei este

sensul și scopul procesului mondial. Acest proces reprezintă interacțiunea sufletului lumii, începutul pasivului și începutul divin, care aduce unitatea activă. Înainte de a vorbi despre formele și momentele procesului mondial, să ne oprim asupra chestiunii fundamentelor sale generale.

„De ce este această unire a principiului divin cu sufletul lumii și nașterea organismului universal, care are loc de aici, ca idee divină întruchipată (Sophia), de ce această unire și această naștere nu se produc simultan într-un act de divinitate? creativitate? De ce în viața lumii aceste munci și eforturi, de ce natura ar experimenta durerile nașterii și de ce, înainte de a produce o formă perfectă corespunzătoare unui copil, înainte de a da naștere unui organism perfect și etern, produce atât de multe urâte, monstruoși? creații care nu pot rezista luptei vieții și au pierit fără urmă plângând? De ce toate aceste avorturi spontane și avorturi spontane ale naturii? De ce părăsește Dumnezeu natura atât de încet pentru a-și ajunge la sfârșit și prin mijloace atât de rele? De ce, în general, realizarea ideii divine în lume este un proces gradual și complex, și nu un simplu act? Răspunsul la această întrebare se află în întregime într-un singur cuvânt, exprimând ceva fără de care nici Dumnezeu, nici natura nu pot fi concepute, acest cuvânt este libertate. Unirea a tot ceea ce există cu Divinul, eu compun.

') Chg. despre Bogochel., col. cit., vol. III, 131.

Pentru scopul de a fi, pentru plinătatea ei trebuie să fie reciprocă și, neavând această unitate în actul etern ca Dumnezeu, sufletul lumii trebuie să o realizeze în timp și treptat. Dacă aceasta este ceea ce căutăm, adică „Toată-unitatea în întregime, i-a fost comunicată sau transmisă deodată, atunci aceasta i-ar apărea doar ca o fantezie exterioară, ca ceva fatal și violent, dar pentru a o avea ca idee liberă, ea trebuie să se asimileze ea însăși. și maestru im. Aceasta este baza generală a procesului mondial”1).

Deci, răul lumii este, așa cum ar fi, o răscumpărare pentru demnitatea morală a omului ca ființă liberă din punct de vedere rațional, capabilă să cunoască binele și răul „precum zeii”, atunci răul lumii este astfel justificat și înțeles în cea mai înaltă oportunitate, oricât de dureroasă ar fi starea lumii întinsă în rău.oricine nu are o astfel de credință, răul trebuie prezentat ca absolut, ineradicabil, umilitor prin prezența sa fiind; demnitatea persoanei umane cere, într-o formă sau alta, să renunţe la acest nesimţit, pentru cei răi şi înşelători, neavând în sine nici o justificare rezonabilă a lumii, să o părăsească.Aşa a fost întotdeauna filosofia pesimismului 2).

Problema răului lumii nu admite nicio soluție decât într-o formă generală; această decizie nu poate fi individualizată. Nu vom înțelege niciodată pe deplin sensul fiecărui fapt individual, în care se împletesc acțiunile cumulate ale lumii fizice înstrăinate de noi și forțele elementare ale istoriei, precum și iubirea și răutatea umană vie. Nu vom înțelege niciodată semnificația cutremurului din Andijan,

sau vreun fel de accident de cale ferată sau fanatismul unui guvern despotic. Luate izolat, ca cazuri speciale de rău inevitabil. par complet iraționale. Tragedia îndoielilor lui Ivan Karamazov constă tocmai în faptul că el vrea să găsească sens în fiecare fapt al răului („copii”), tocmai „euclidian-

') Ibid. 135-6.

') Am observat că între optimismul metafizic (mai precis, optimo-psimism) și pesimism nu există și nu poate fi nimic între ele. Nicio soluție relativă, cu care pozitivismul vrea să se mulțumească, nu este posibilă aici.

*

skim”, adică izolat de unitatea cu existentul, mintea. Încă putem înțelege raționalitatea răului în general, nu putem decât să credem în viitorul triumf al binelui (și este credința pe care Ivan Karamazov o caută și nu poate găsi), dar cazuri separate de rău sunt întotdeauna nerezonabile pentru noi. II în aceasta, adică în iraționalitate, se află puterea regală a răului. Răul, înțeles în raționalitatea și oportunitatea sa, nu mai este rău, ceea ce este în primul rând un nonsens. neînțelegerea răului individual rezultă așadar din definiția sa.

De asemenea, putem oferi următoarele temeiuri metafizice și etice pentru existența răului ca atare, adică în primul rând ca nonsens. Dacă răul este o consecință a separării sufletului lumii de principiul divin, atunci consecința directă a acestei separări este separarea tuturor elementelor și a eului nostru de legătura cu întregul. Primul rezultat al acestui lucru va fi pierderea înțelegerii conexiunii acestui întreg; ramanand inevitabil pe unul din punctele periferiei fiintei, nu putem intelege in nici un fel legatura care leaga aceste puncte cu centrul si in agregat formeaza un cerc. În același timp, limitarea noastră fatală se reflectă în înțelegerea slabă și neclară a tot ceea ce există, nu numai răul, ci și binele. Astfel tragem concluzia că același act este cauza nu numai a originii răului, ci și a iraționalității acestuia. Conectarea cu totul și înțelegerea tuturor este posibilă numai atunci când unitatea divină originală este restaurată, când nu există loc pentru rău.

Deci, deși iraționalitatea este semnul principal al răului obiectiv, acest adevăr nu poate, totuși, să contrazică credința că rațiunea domnește în lume și, prin urmare, nu există evenimente absolut iraționale. Conștiința filozofică și religioasă intră aici în conflict cu raționalul, empiric, iar starea acestei lupte, care există întotdeauna în conștiința umană, este întruchipată artistic în imaginea lui Ivan Karamazov. Conștiința filozofică și religioasă este ordonată aici să meargă împotriva dovezilor empirice, să o nege în numele cunoașterii superioare, să dea, într-adevăr, „convingerea lucrurilor invizibile”, în fața căreia se estompează culorile lucrurilor vizibile. O astfel de credință este o morală. sarcină, dar la fel de mult din

minte, cât și din inimă, că înțelege întrebările de bază ale vieții mai clar decât rațiunea. Din aceasta, apropo, este evidentă toată lipsa de speranță a încercărilor de a dovedi impotența supremă a răului prin rațiune. asta cu rațiune înseamnă a merge împotriva

claritate intelectuală. Din fericire, rațiunea în aceste chestiuni este cea mai înaltă sau singura autoritate.

Luând în considerare aceeași întrebare din partea etică, constatăm că realitatea completă a răului (și, în consecință, iraționalitatea lui) este condiția de bază a vieții și dezvoltării morale. Având în fața sa o lume formată din elemente sparte, o persoană trebuie să-și construiască viața și activitatea, luând în considerare doar aceste elemente și evaluându-le într-un fel sau altul, timbrându-le drept bune sau rele. Dacă ni s-ar fi dat să cunoaștem mintea a tot ceea ce există și, prin urmare, întregul plan al lumii procesează, atunci aceste elemente, în sine, reprezentând răul absolut, din punctul de vedere al acestui plan pre-etern , nu s-ar dovedi a fi așa. dar într-un asemenea caz nu este loc pentru diferențele morale.

Prin urmare, răul nu ar fi rău, nu ar putea afecta voința noastră într-un mod anume, definit, dacă ar fi clar în scopul său imediat: ajungem încă o dată la concluzia despre iraționalitatea necesară a răului. Sistemul lui Hegel, care raționalizează tot ceea ce există nu din punctul de vedere al unui plan general și al scopului final, ci la fel ca realitatea („tot ceea ce este real este rezonabil”), nu lasă absolut loc datoriei sau moralității. Dacă totul este rezonabil. și nu poate fi nerezonabilă, atunci orice distincție și alegere, pe care se bazează moralitatea, sunt excluse în prealabil.’) Dar, privând omenirea de bine și de rău, o privează de capacitatea de a alege, adică de libertatea morală, lăsând doar necesitate.

Deci, până la urmă, obținem o pereche de concepte polare și în același timp dependente reciproc, cu care iraționalitatea și raționalitatea stabilesc granițe una pentru cealaltă. Libertatea morală, care cere iraționalitate, se împacă cu necesitatea sau soarta divină, care cere raționalitate, căci această necesitate se realizează în mod liber. Aici ajungem la cel mai profund fundament al tuturor metafizicii — unitatea ultimă și esențială a libertății și necesității, unde Kant și Hegel, acești antipozi în domeniul eticii, găsesc reconcilierea și împlinirea reciprocă: Kant dă teza, Hegel antiteza, la Solovyov. găsim sinteza. În sistemul lui Kant, și mai ales în sistemul etic al lui Fichte, în care se spune ultimul cuvânt al eticii lui Kant,

Formula lui Hegel este, desigur, de o semnificație incontestabilă, deoarece conține ideea de raționalitate a plutirii lumii, ideea de teodicee. mier postscriptum la articolul „Idei de bază ale teoriei progresului*.

Locul central aparține ideii de datorie și ideii corespunzătoare de libertate, acesta este idealismul subiectiv sau etic: în ceea ce privește idealismul obiectiv, Fichte depășește ideea unei ordini morale mondiale (panteismul etic).). Dimpotrivă. Panlogismul hegelian reprezintă un sistem al celui mai hotărât idealism obiectiv, excluzând idealismul subiectiv sau etic. Solovyov reține și împacă ambele „principii abstracte”, care, luate în abstract, se exclud reciproc.

În legătură cu această discuție a problemei teodicei, am dori să subliniem proprietatea inerentă a oricărei doctrine care încearcă să găsească sens în lipsa de sens a răului lumii și armonia în dizarmonia lumii, acesta este caracterul ei eshatologic. Fiecare teodicee trece în mod necesar într-o escatologie deschisă sau ascunsă și în aceasta converg toate învățăturile filozofice și religioase, indiferent cât de diferite ar fi escatologiile ca conținut. Pentru toată lumea, de exemplu, caracterul eshatologic al doctrinei moderne pozitive și ateiste a progresului, visând la un paradis pământesc, este clar. Eshatologia nu este străină nici măcar de filozofii pesimismului Hartmann și Schopenhauer, deși idealul nu este pozitiv, iar negativul este pacea neantului, Nirvana budiștilor. În vremea noastră de dominație a gândirii raționale, se obișnuiește să ne fie rușine de escatologia sinceră, a cărei gândire este considerată „neștiințifică”; aceasta, totuși, împiedică escatologia să pătrundă în cele mai presupuse construcții științifice, un exemplu pentru care noi Acest lucru servește drept cea mai bună dovadă că problema eshatologică nu poate fi îndepărtată din conștiința umană și, prin urmare, este mai bine să o facem în mod conștient și sincer subiect de discuție filozofică, decât să taci laș, pentru pentru a introduce apoi învățăturile eshatologice prin contrabandă și pe ascuns. obțineți-vă filosofia oricare ar fi ea) și religia lui, așa cum fiecare ființă umană are propria sa eshatologie, trăiește nu numai în prezent, ci și în viitor și pentru viitor, din care el așteaptă împlinirea celor mai bune speranțe ale lui. .

Am spus deja că problema teodicei ne împinge în escatologie, nevoia de a găsi în aceasta

nici un alt simț rațional, care să justifice binele pe care îl slujim. În lumea existentă, prezența răului este negația și insulta acestui bine. Prin urmare, unul din două lucruri: fie binele este un descendent subiectiv al creierului uman și este neputincios în lume, incapabil să învingă răul, să alunge răul din lume, fie binele este un principiu obiectiv și puternic care dă naștere la lume și omul și nu are niciodată capacitatea de a distruge răul. În problema teodicei, Dumnezeul atotputernic și atotputernic și lumea imperfectă rea se opun, iar alegerea fiecărei persoane individuale este lăsată să creadă în Dumnezeu sau bunătate, sau în puterea unei lumi rele și slabe. Această dilemă nu este chinuită, nu este resimțită doar de cei care sunt cumva mai mulțumiți de această lume (deși există o circumstanță neplăcută pentru toată lumea, și mai ales pentru oamenii mulțumiți, aceasta este moartea).

Soluția eshatologică a problemei teodicei conține, în primul rând, ideea că lumea însăși și răul din ea nu pot fi justificate, nu pot găsi în sine dreptul de a exista în fața atotputernicului Bine sau a lui Dumnezeu și chiar în chipul unei persoane capabile de judecată morală. Ce semnificație poate fi atribuită răului și suferinței obiective, care, după cum știm, este în esență un nonsens? sau ce drept de a exista în fața Binelui are răul moral, supra-discursul lui Nebucadnețar sau trădarea lui Iuda? A pune aceste întrebări înseamnă deja să le răspunzi negativ. Deci, lumea și răul din ea, dacă binele nu este doar ideea noastră subiectivă și, prin urmare, o iluzie, nu poate fi considerat ca un scop în sine, ci doar ca un mijloc care duce la scopul global și suprauniversal - realizarea binelui. . Mijlocul nu are un sens independent, ci este determinat și justificat de final. Știm deja că în teodicea lui Solovyov lumea este un mijloc jalnic pentru scopul uniunii conștiente și libere cu Divinul; este conștient. ca să spunem așa, conexiunea indirectă este posibilă doar pentru ființele libere din punct de vedere moral care au posibilitatea de a alege și au experimentat efectiv binele și răul; aceasta dă bazele generale ale procesului mondial, care ne este de neînțeles în ideea sa, dar de neînțeles în detaliile implementării lui, din care este compusă viața noastră individuală.

Răul în care se află lumea are un dublu caracter: răul subiectiv sau moral (păcatul sau viciul) și răul obiectiv sau suferința (provocată ca elemente ostile ale lumii,

și prostia și răutatea umană). Eshatologia morală include așadar în mod necesar două întrebări: victoria binelui, subiectivă și obiectivă. În primul caz, lucrurile merg, evident. despre conștiința umană ca singura arenă în care binele și răul se întâlnesc în luptă deschisă și conștientă. Victoria binelui aici poate fi exprimată în recunoașterea lui subiectivă: într-un mod pozitiv, în slujirea conștientă a acestuia, sau în mod negativ, în chinuri de conștiință în caz de trădare a binelui. Ultima cale este calea renașterii morale.

Adevărata arena pentru autodeterminarea morală, în care o persoană se poate testa în bine și în rău, este viața umană. Forma naturală de viață, care constă din sentimente, este plăcerea și neplăcerea, fericirea și fericirea. Natura morală a omului îi spune să caute fericirea numai în bine, să-și determine întreaga viață prin ideea călăuzitoare a binelui. Între timp, în viața oamenilor, alte surse de fericire iau locul binelui și, pe lângă acesta, aceasta este adevărata putere a ispitei morale; o persoană poate găsi plăcere în rău, sau poate rămâne indiferentă față de bine, cedându-se senzualității sale1). Victoria binelui în conștiința individuală înseamnă o asemenea stare de conștiință când, eliberată de cătușele senzualității, are în fața sa doar dilema binelui și răului în forma lor pură, dar cum binele își exercită efectul irezistibil asupra sufletului prin medierea conștiinței („Cuvântul Meu te va judeca în ziua de apoi”).

Deci, ideea de recompensă morală este o parte esențială a escatologiei morale; binele ar fi neputincios și iluzoriu dacă nu ar avea triumful definitiv în conștiința umană 2). Nu degeaba Kant stabilește nemurirea sufletului ca postulat al conștiinței morale sau al rațiunii practice. Dar aici trecem la eshatologia obiectivă.

*) Discuțiile de mai sus, desigur, nu au niciun sens pentru cei care, negând libertatea valurilor umane și autodeterminarea morală, subminează în mod radical moralitatea și acordă importanță însuși binelui iluziei, o verigă necesară în legătura cauzală a evenimente.

2) Desigur, evaluarea stării morale a unei persoane pe baza acțiunilor sale este o scară extrem de brută și imperfectă, deoarece în acest caz rămâne închisă principala și singura arena a luptei dintre bine și rău - conștiința umană. . În general, a determina ceea ce în fiecare viață individuală aparține circumstanțelor exterioare independente de voință și ceea ce aparține voinței morale libere care se autodetermina, a aduce, cu alte cuvinte, echilibrul dintre bine și rău în fiecare viață individuală, este o sarcină complet insolubilă pentru conștiința empirică.

Existența răului obiectiv sub forma unei suferințe nemeritate și fără sens necesită distrugerea lui dacă binele este atotputernic. Cum poate fi distrus? Dacă o persoană este bolnavă, atunci există două moduri de a distruge boala: prima este recuperarea, iar a doua este moartea; dacă un dinte doare, atunci poate fi vindecat și prin două mijloace: îndepărtați cauza durerii sau scoateți-l. Care dintre aceste moduri poate fi considerată o victorie asupra bolii? În viața lumii care există în timp și spațiu, se practică de obicei al doilea mod de rezolvare a problemei răului și a suferinței: nu greșelile sunt distruse. dar obiectele, oamenii, creațiile naturii etc., η reînnoirea constantă a vieții este reînnoirea constantă a răului. Este aceasta victoria și atotputernicia binelui? Evident, concluzia logică din recunoașterea atotputerniciei binelui este refacerea în stare de bunătate a tot ceea ce există în lume în stare de rău, și nu distrugerea universală, care este legea ordinii naturale a lumii.

Necesitatea unei astfel de concluzii poate fi explicată printr-o analiză a escatologiei pozitive sau a teoriei progresului. Pozitiviștii nu pot eradica din ei înșiși credința în existent, binele obiectiv, pe care filosofia lor îl neagă, nu pot recunoaște lumea așa cum este. Prin urmare, ei acceptă o escatologie presupus bazată pe un păianjen, dar de fapt, desigur, înrădăcinată în credință, conform căreia, în dezvoltarea istorică a omenirii, răul va fi învins de bine. Vom accepta această eshatologie ca aceeași formulare extremă, conform căreia răul va fi în cele din urmă alungat din Mira cu timpul și, începând de acum momentul dezvoltării istorice, vom avea generația de oameni buni, fericiți, înțelepți. , oameni sau super-Celovkov. (În escatologia pozitivă, de obicei tace dacă istoria umană are un sfârșit sau este infinită, oricât de străin și de contradictoriu ar fi conceptul de infinit pentru un filozof pozitiv). Este o astfel de escatologie capabilă să satisfacă cerințele unei conștiințe morale care crede într-un bine obiectiv și,

prin urmare, atotcuceritor? Bineînțeles că nu, pentru că suferințele și toate neadevărurile din primele perioade ale istoriei sunt răscumpărate de adevărul și fericirea celor de mai târziu? La urma urmei, nici măcar simpla idee a unui astfel de eu sau prețul progresului nu distorsionează simțul moral și nu mărturisește nu puterea atotcuceritoare a binelui, ci neputința lui? Ei vor să ne asigure că partea este egală cu întregul, că sensul întregii dezvoltări istorice este determinat de viața ultimelor câteva generații. poate viza doar totul:

triumful bunătății în toate, și de aceea necesită restaurarea lui în toate, și pentru aceasta βο3<“ΐηοΗνβ^ΚΉίί a tuturor. Evident, escatologia pozitivă este și mai puțin capabilă să rezolve problema răului individual: acei oameni care au slujit răul toată viața cu impunitate și s-au bucurat de o bunăstare exterioară, nu realizează niciodată puterea atotputernică a binelui într-o conștiință umană iluminată - au murit, dar numai fizic, dar pentru bine. Și pe lângă această viziune, individualismul modern dovedește valoarea absolută a personalității umane, aceasta din urmă se umflă în iubirea sa de sine nemărginită într-un supraom, microcosmosul vrea să umple macrocosmosul cu sine. Ce inconsecvență de gândire! Reprezentanții unei viziuni pozitive asupra lumii au suficientă credință pentru a crea o idee despre viitorul omenirii (căci, repetăm din nou, este ținut de credință și doar ignoranța naivă poate considera că se bazează pe „știință”), pentru a admite o victorie parțială a binelui, dar pentru a da binelui atributul atotputerniciei , fără de care încetează să mai fie bun, este considerat o superstiție „neștiințifică”.

Deci, eshatologia este o concluzie necesară din analiza conceptului de bine însuși: fie binele este o iluzie, generația noastră subiectivă. atunci slujirea lui și a vieții morale în general este lipsită de orice semnificație, sau există și, prin urmare, este atotputernică, iar în acest caz escatologia își face proprietățile. Ambele idei de bază ale escatologiei filosofice, judecata morală și restaurarea tuturor, constituie conținutul principal al escatologiei creștine, pe care acum chiar și știința teologică (în protestantism) o consideră a fi eliminată, ca anexă străină învățăturii etice pure, neobservând că aceasta este doar o concluzie necesară.din această învăţătură *). Cât despre Solovyov, el a stat întotdeauna pe baza învățăturii eshatologice a creștinismului și din această parte a fost supus unei neînțelegeri deosebit de încăpățânate. Ultima dată aceste idei au fost exprimate de el în „Trei conversaţii”, într-o polemică cu raţionalismul etic al contelui L. N. Tolstoi 2). Dar să revenim la expunerea întreruptă a metafizicii lui Soloviev.

9 Cu înclinația gândirii moderne de a sublima concepte, adesea scolastice, etice și mai ales religioase, nu este deloc surprinzător să întâlnim, de exemplu, la Wundt o asemenea idee încât ideea nemuririi personale (pe care Wundt nu o neagă). deloc) este dictată de hedonismul egoist. Vezi discuțiile sale obscure și inconsecvente pe acest subiect în System of Philosophy, tradus de A. ΔI. Woden. SPb. 1902. p. 413-20.

2) Citǎm locul inițial în notǎ: „Rǎul existǎ cu adevǎrat și se exprimǎ nu în simpla absențǎ a binelui, ci în

Principiul divin evocǎ unitatea în haosul cosmic, mai întâi în forma cea mai externǎ a legii gravitației, unitatea mecanicǎ, apoi o unitate dinamicǎ mai apropiatǎ și, în final, unitatea organicǎ. Aici Solovyov merge mânǎ în mânǎ cu știința naturalǎ modernǎ, pânǎ la și inclusiv teoria lui Darwin. Se știe cǎ Solovyov a fost un susținǎtor înflǎcǎrat al evoluționismului natural-științific *). Diferența lui ca filozof fațǎ de naturaliști constǎ în faptul cǎ știința naturii i-a dat un rǎspuns la problemele nu ale științei naturii, ci ale filosofiei naturale. Nu a existat o doctrinǎ mai compromisǎ în istoria filozofiei decât filosofia naturalǎ (ceea ce nu o împiedicǎ totuși sǎ ridice din nou raportul de viațǎ și prevalența calitǎților inferioare asupra celor superioare în toate domeniile ființei. Existǎ rǎul individual, se exprimǎ în faptul cǎ partea inferioarǎ a omului ѣka, pasiunile bestiale și brutale, rezistǎ celor mai bune eforturi ale sufletului și le învinge în marea majoritate a oamenilor. Existǎ rǎul social: este cǎ mulțimea umanǎ, individual deja rob rǎului, rezistǎ eforturilor salvatoare ale câtorva oameni cei mai buni ", - în faptul cǎ elementele materiale inferioare ale corpului sǎu rezistǎ forței vie și luminoase care leagǎ pkht. într-o formǎ frumoasǎ de organizare, rezistǎ și dizolvǎ aceastǎ formǎ, distrugând cǎptușeala realǎ a tot ceea ce este mai înalt. Acesta este rǎul ei extrem, numit moarte. Și dacǎ victoria acestui, Dacǎ rǎul fizic extrem ar fi considerat ca final și necondiționat, atunci nicio bunǎtate imaginarǎ în sfera moralǎ și socialǎ personalǎ nu ar putea fi considerate succese serioase. Într-adevǎr, sǎ ne imaginǎm cǎ un om bun, spune Socrag, a triumfat nu numai asupra dușmanilor sǎi interni – patimi rele, dar cǎ a reușit totuși sǎ-și convingǎ și sǎ-și corecteze dușmanii publici, sǎ transforme politica elenǎ – la ce folosește puterea, aceasta victorie efemerǎ și mai presus de Postul Mare asupra rǎului, dacǎ în cele din urmǎ triumfǎ în cel mai profund strat al ființei asupra înseși temeliilor vieții? La urma urmei, atât corectorul, cât și corectat au un singur capǎt - moartea. Dupǎ ce logicǎ s-ar putea aprecia victoriile morale ale bunǎtǎții socratice asupra microbilor morali ai patimilor rele din pieptul lui și asupra microbilor sociali din piețele Atenei, dacǎ cei învingǎtori care treceau erau microbi și mai rǎi, inferiori, mai grosolani de descompunere fizicǎ. .. Sprijinul nostru ,.unu: duminica realǎ. Știm cǎ lupta dintre bine și rǎu se duce nu numai în suflet și în societate, ci și mai profund: în lumea fizicǎ. Și aici știm deja în trecut o victorie a unui bun început de viațǎ în învierea personalǎ. Așteptǎm cu nerǎbdare o victorie viitoare în învierea colectivǎ a weikh-urilor. Aici rǎul capǎtǎ propriul sǎu sens, sau explicația finalǎ a ființei sale, prin aceea cǎ servește tot mai mult triumfului, restabilirii și întǎririi binelui... binelui. În ego se aflǎ toatǎ puterea și toatǎ lucrarea lui Hristos*. mier gânduri profunde și interesante în li. Nesmelova. Pǎianjen despre om. Volumul doi. Metafizica vieții și revelația creștinǎ. Kazan. 1903.

Solovyov a recunoscut, așadar, pentru Hegel „meritul enorm al stabilirii decisive în științǎ și conștiința generalǎ a conceptelor

adevărate și fructuoase de proces, dezvoltare”. (Hegel. Op. de Caird. Supliment de Solovyov, p. 30).

capul lui), și totuși problema filozofică naturală intră în mod necesar în metafizică și răspunde uneia dintre principalele eforturi ale spiritului nostru — de a determina relația noastră cu natura. De fapt, există două întrebări aici: ce este natura în raport cu noi, dar în esența ei și în dezvoltarea sau procesul ei?

Răspunsul la prima întrebare a fost dat deja mai sus de învățătura generală a spiritismului. Conform acestui punct de vedere, nu există nicio diferență calitativă între noi și natură, există doar gradații. Natura nu este lumea moartă a materiei, „nu un orb, nici un chip fără suflet*”, ci lumea vie a substanțelor spirituale, într-adevăr, „alteritatea spiritului”, așa cum era acceptată de idealismul german. Dacă ne simțim pe noi înșine străin de natură și de limbajul ei, de înțeles, însă, poeților și sufletelor înclinate spre poetic, atunci aceasta se datorează nu înstrăinării sale interne față de noi, ci stării generale a lumii noastre.

Din punctul de vedere al filosofiei naturale, doctrina evoluționistă a științei naturii moderne capătă o semnificație aparte: omul nu este doar prin origine și complexitatea organizării cel mai recent produs al lumii naturale, în esență el este scopul acestei dezvoltări, ultimul său cuvânt în ordine nu numai genetic, ci și metafizic. Odată cu apariția omului, așa-zisa istorie naturală se încheie și istoria umană se deschide: natura începe să-l slujească pe om și omul o cucerește. Ideea de filozofie naturală este indisolubil legată de numele lui Schelling, care în cele din urmă a spart în ea gardul înfundat al solipsismului lui Fichte și a descoperit lumea naturii. Dar același Schelling, în special studenții săi, au compromis fără speranță ideea de filozofie naturală prin faptul că au căutat să nu transforme știința naturală în filozofie, ci să înlocuiască știința naturală cu filozofie. Ei au încercat (ca Hegel) să priveze știința naturală de acea bază empirică nelimitat de largă pe care ar trebui să o aibă și să o înlocuiască cu scheme a priori care nu au întârziat să intre în conflict cu faptele și, astfel, au lipsit pentru o lungă perioadă de timp credit al filosofiei naturale. Filosofia trebuie să depășească știința naturală strictă, punând noi întrebări și introducând rezultatele sale ca parte organică într-o sinteză mai largă. Dar nu poate revendica niciodată drepturile științei experimentale. În metafizica lui Solovyov avem un exemplu de unire atât de normală a filozofiei cu știința naturii.

Odată cu apariția omului, începe un nou proces de dezvoltare a unității interne, care acum nu apare ca un exterior.

doar o graniță, dar sub formă de conștiință și activitate liberă. „În om, sufletul lumii se unește pentru prima dată în interior cu Logosul divin în conștiință ca formă pură de unitate. Fiind într-adevăr doar una dintre numeroasele ființe din natură, omul în conștiința sa având capacitatea de a înțelege mintea sau conexiunea interioară (λογος) a tot ceea ce există, este în idee ca totul și în acest sens este al doilea omnipotent, imaginea. și asemănarea lui Dumnezeu. În om, natura se depășește pe ea însăși și trece (în conștiință) în domeniul ființei absolute.* Omul este al doilea absolut, sau „devenirea absolută”. O singură persoană, dar limitată la un principiu material, dar „având în sine, în primul rând, elementele ființei materiale, legând-o cu lumea naturală, având, în al doilea rând, conștiința ideală a unității, legând-o cu Dumnezeu, omul, în al treilea rând. , nelimitându-se exclusiv la una sau la cealaltă, apare ca un „eu” liber, care se poate defini într-un fel sau altul în raport cu cele două laturi ale ființei sale, care se poate înclina spre o parte sau cealaltă, să se afirme. într-una sau alta sferă.Dacă în conștiința sa ideală a unei persoane are imaginea lui Dumnezeu, atunci libertatea sa necondiționată față de idee, precum și față de fapt, această infinitate formală a „Eului” uman reprezintă în el asemănarea lui. Dumnezeu. Omul nu numai că are aceeași esență interioară a vieții – toată unitatea, pe care o are și Dumnezeu, dar este liber să dorească să o aibă ca Dumnezeu, adică să o aibă. poate dori să fie ca Dumnezeu de la sine." 2). Afirmându-se în afara lui Dumnezeu, omul cade sau se desparte de El, asemenea sufletului lumii, și, ca și acesta din urmă, își pierde poziția centrală. Se găsește pe sine. în înstrăinare de natură și își pierde unitatea interioară în conștiința ei.Conștiința rămâne o formă goală, căutându-și conținutul.Umplerea treptată a acestei forme absolute cu conținut absolut sau spiritualizarea unei persoane prin asimilarea sa internă a principiului divin constituie o formă proprie. proces istoric.Reprezintă trecerea de la umanitatea animală la umanitatea divină.se deschide către o persoană acum ca suprimatoare de voință rea, acum ca iluminatoare, apoi ca, în cele din urmă, regeneratoare. Aceasta din urmă este posibilă doar într-o formă individuală, ca singura forma in care

*) Cht. o Bogochel., III, 138.

') Ibid, 139.

există o umanitate naturală. Renașterea nu poate consta decât în pătrunderea reciprocă completă a principiilor divine și umane. Și, într-adevăr, Logosul divin se naște ca om individual (Hristos), păstrând atât natura divină, cât și cea umană. Dar asta. Ceea ce s-a întâmplat odată la un individ absolut trebuie să se întâmple și în umanitate, în fața căreia se deschide sarcina realizării în viața istorică a unei unități totale pozitive în conștiință, relații reciproce și în viață. Această sarcină trebuie îndeplinită de el în mod liber, adică în dezvoltarea istorică. Ideile filozofiei istoriei sunt cu greu conturate la Solovyov, motiv pentru care ne limităm la această scurtă schiță. În acest moment, filosofia în sensul propriu se termină și începe domeniul deja incontestabil al teologiei, care depășește limitele acestui eseu (la fel ca estetica și etica lui Solovyov) ').

Astfel, principala trăsătură care pătrunde prin întregul sistem al lui Solovyov și îl caracterizează în istoria filozofiei este ideea opa este centrul său logic și moral, spre care converg toate firele argumentației și nu poate fi îndepărtată fără a distruge întreaga clădire.

După ce am conturat fundamentele generale ale sistemului filozofic al lui Solovyov, să ne punem întrebarea anterioară: ce dă ea conștiinței moderne? Ele oferă o sinteză coerentă și armonioasă a gândirii și cunoștințelor moderne, o viziune integrală asupra lumii, în care cerințele filozofiei critice, creativității metafizice și științelor naturale sunt luate în considerare și coordonate. Nu există o singură idee filozofică și științifică semnificativă a secolului al XIX-lea, care să se reflecte într-un fel sau altul în această construcție, să nu fie în ea un succes.

Dar există o altă trăsătură care face ca semnificația sa să fie absolut excepțională pentru societatea atee modernă și aceasta este relația sa cu religia creștină. Vedem că filosofia lui Solovyov se contopește organic cu metafizica creștină, este, parcă, o introducere critică în teologie, realizând în practică idealul „teozofiei libere.” Solovyov însuși a considerat această legătură inseparabilă cea mai esențială trăsătură a lui.

*) Etica este – și într-adevăr, în esență, nu poate decât să reprezinte partea cea mai puțin originală a învățăturii lui Solovyov: în dezvoltarea sa formală el urmează Kaptu, din punctul de vedere al conținutului învățăturilor religiei. Tratatul „Justificarea binelui” este o carte excelentă de citit, pentru că experimentezi, parcă, comunicarea personală cu personalitatea înaltă și originală a filosofului. Are capitole și pagini de genial

viziune asupra lumii, astfel încât într-o zi a declarat deschis că nu are propria sa învățătură și s-a considerat un susținător credincios al învățăturii creștine. În general, se poate înțelege altfel relația dintre filosofie și religie: consideră-le zone complet independente, irelevante, prin urmare, separă complet filosofia de religie sau, altfel, vezi în filozofie un studiu liber al conținutului conștiinței religioase; Din acest punct de vedere, fiecare filozofie își fundamentează neapărat teologia. Aceasta este, după părerea noastră, sarcina sa principală, nervul său vital, în timp ce în primul caz filosofia fie se oprește brusc în mijlocul drumului, fie se transformă într-un jeu d'esprit fără semnificație serioasă. Asemenea alte concluzii de natură religioasă, o relație certă cu religia în general, nu este așadar ceva întâmplător pentru filozofie, o chestiune străină pentru ea - o astfel de opinie este o amăgire goală și dăunătoare, care are o bază doar în indiferență - ci o materie necesară, vitală, im și importantă. Această legătură este evidentă chiar și în acele cazuri în care filosofia dă temei pentru ateism, care este o credință definită, deși negativă; cu atât mai mult trebuie să existe în raport cu învăţăturile religioase şi filozofice pozitive. O schimbare a concepției filosofice este însoțită în mod necesar de o schimbare a

concepției religioase 2). Toți marii filozofi ai timpurilor moderne au redat

și grijuliu (alături, totuși, cu complet slab pe probleme speciale, de exemplu, economice). În general, această lucrare adaugă foarte puțin la opera pur filosofică a lui Solovyov. Am aceeași părere despre cele trei articole epistemologice ale sale („Primul principiu al filosofiei teoretice", „Credibilitatea rațiunii" și „Forma rațiunii și rațiunea adevărului"), unde respinge unele dintre vechile opinii epistemologice; obiecțiile sale sunt neconvingătoare și au găsit deja unele critici puternice, deși prietenoase în articolul prof. Lopatin „Chestiunea unității reale a conștiinței" (Questions of Philosophy and Psychology, 1899, V). În general, perioada celei mai intense și productive lucrări filozofice a lui Solovyov cade la vârsta de 30 de ani (în aceasta se apropie de Schelling și parțial de Schopenhauer). Apoi aruncă pelerina filosofului și intră în arena luptătorului jurnalistic. Moartea l-a găsit la începutul întoarcerii sale la filosofie.

*) Acest lucru este adevărat despre filosofia ateismului, nozitivismului, pentru că aici se fundamentează un fel de teologie sau doctrină religioasă, despre umanitate și destinele ei viitoare. A trebuit deja să subliniez că teoria modernă a progresului este teologia ateismului.

3)   Poate că se va obiecta că religia este o chestiune a inimii și că vrem să o raționalizăm. Fără a nega că viața religioasă este în primul rând o chestiune de inimă, vom sublinia că o anumită doctrină intră în ea ca element indispensabil, iar o atitudine conștientă față de ea presupune în mod necesar un anumit raționalism.

influență puternică asupra gândirii teologice, mai ales profundă aici a fost influența lui Kaptus, pe care Paulsn îl caracterizează fără motiv „als Philosoph des Protostantisnius" (în colecția Philosophia militane).

Prin urmare, legătura lui Soloviev între filosofie și religie nu este o neînțelegere sau o slăbiciune a filosofului care a pus filosofia în slujba teologiei, ci, dimpotrivă, este un semn al completitudinii sale, al maturității interioare și al seriozității intenției sale. „Blestemata să fie toată lucrarea Domnului cu neglijență", îi plăcea să repete Solovyov și ar fi într-adevăr o neglijență monstruoasă din partea unui filozof să nu-și definească atitudinea față de religie, să nu-și aducă sistemul la anumite concluzii religioase! Predicarea adevăratului creștinism trebuie să fie realizată, dar numai sub forma unui puternic apel etic și a unui exemplu personal, dar și pe deplin înarmat cu filozofie și știință, iar Solovyov se străduiește să îndeplinească această ultimă sarcină prin activitatea sa filosofică.

Dacă conținutul principal al filozofiei teoretice a lui Solovyov coincide cu metafizica creștinismului, atunci morala creștină servește drept principiu călăuzitor al activității sale jurnalistice. El a încercat să acopere de către el toate întrebările vieții sociale și,

dacă în acest caz poți întâlni uneori erori individuale de natură privată, atunci nu vei întâlni niciodată nu numai o trădare a acestor principii, ci chiar orice fel de înțelegere teoretică cu realitate ostilă sau concesiune față de ea. Nu poate exista un publicist cu o onestitate mai clară și cu un principiu strict decât Solovyov și, dacă luăm în considerare că aceste principii călăuzitoare sunt concluzia lui finală a filosofiei teoretice, atunci trebuie să adăugăm la ceea ce s-a spus că viziunea asupra lumii a lui Solovyov – indiferent de a corectitudinii sau incorectitudinii sale – se distinge printr-o totalitate remarcabilă, iar această întregime este rezultatul nu al simplității sale forțate, ci al unei plenitudini interioare bazate pe o „critică a principiilor abstracte" victorioasă și sinteza lor conștientă.

acestea. filozofie; și cu cât este mai largă această conștiință pur filosofică, cu atât mai bogată înțelegerea religioasă a lumii. Agnosticismul teologic modern, străduindu-se să elimine complet filosofia sau orice doctrină în general din religie, de fapt, chiar prin acest mijloc oferă o anumită doctrină filozofică și teologică, deși una foarte proastă. „Este vorba de cei care neagă drepturile rațiunii în religie pur și simplu din obscurantism, este necesar să vorbim despre ele aici.

Solovyov și-a purtat cu credincioșie și înălțime memoria, deși aceasta necesita un adevărat eroism, iar curajosul cruciat nu și-a găsit deplină simpatie și înțelegere într-una dintre cele două tabere în care istoria a împărțit viața rusă. Aureola tragică a singurătății forțate, soarta inevitabilă a fiecărui om care este înaintea timpului său, luminează acest cap învăluit devreme.

Soloviev a trebuit să lupte toată viața pe două fronturi: să denunțe anticreștinismul celor care au pe buze numele lui Hristos și să-L răstignească cu viața, și al celor care Îi slujesc cu fapta, „dar gândul Lui este negat 1).Această neînțelegere de bază a vieții rusești poate fi complet eliminată numai prin mari evenimente istorice, care vor schimba radical condițiile, dar numai ale vieții religioase și sociale a poporului, dar mai devreme trebuie recunoscută ca atare. Această înțelegere, care este, împreună cu acea anticipare ideală a viitorului, o găsim cu cea mai mare claritate la Solovyov.

Solovyov s-a dus în tabăra „păzitorilor", unde numele gol al lui Hristos este cel mai adesea acceptat, pentru a spune acolo la ce îi obligă cu adevărat credința lor verbală în El. Primul și cel mai important din ceea ce a spus el aici se rezumă la faptul că creștinismul, dacă este cu adevărat adevăr universal, trebuie să fie realizat în viața colectivă a omenirii și să dea criteriul cel mai înalt în aprecierea tuturor fenomenelor și cerințelor vieții actuale. Într-un cuvânt, politica creștină este obligatorie.

*) „Lipsa de conștiință în societatea rusă explică și ciudateniile speciale din istoria noastră recentă. Pe de o parte, oamenii care cereau renașterea morală și inovații de sacrificiu de sine pentru

binele poporului asociau aceste cerințe cu astfel de învățături care desființează însuși conceptul de moralitate: „nimic nu există decât materie și forță, omul este doar un fel de maimuță. , și de aceea, trebuie să ne gândim doar la binele poporului și să ne dăm viața pentru frații mai mici. Pe de altă parte, oameni care au mărturisit, și chiar cu un zel deosebit, principiile creștine, predicați cea mai sălbatică politică anticreștină de violență și exterminare. Prima contradicție aparține trecutului. Al doilea, mai profund și mai dăunător, încă ne cântărește. Este timpul, în sfârșit, să ne eliberăm de această otravă istorică care lovește însăși sursele vieții noastre. (Sobr. op., v. V, gr. 529). În celebrul său eseu, citit în 1891 în Societatea de Psihologie din Moscova, Solovyov folosește pilda Evangheliei despre doi fii: unul a spus: iaz) - și nu s-a dus, celălalt a spus b: Eu nu voi merge - ŋ a mers. Care dintre cele două, întreabă Hristos, a făcut voia Tatălui?” (Întrebare fn. i ienhol., 1901, kp. I).

Păcatul Bizanțului, așa cum subliniază în mod repetat Solovyov *), constă în faptul că ea cunoștea doar comorile domestice și ale templului, lăsând întreaga zonă a vieții publice și de stat elementelor inferioare și întunecate ale naturii umane. Viața modernă este așa ceva și este datoria fiecărui creștin sincer să se străduiască să elimine o astfel de condiție anormală. „Dacă idealul național rus este cu adevărat creștin, atunci trebuie să fie, prin urmare, idealul adevărului social și al progresului, adică implementarea practică a creștinismului în lume. Un ideal care nu necesită o astfel de implementare. a nu impune îndatoriri publice, se reduce la cuvinte goale și false. Nu se poate închina adevărului creștin și, în același timp, nu se poate suporta realitatea anticreștină, ca cu ceva veșnic neschimbabil și inevitabil. Adevăratul ideal creștin al poporului rus este, în același timp, o sarcină practică largă care cuprinde toate relațiile sociale, interne și externe" * 2). pentru marele întreg - popor și umanitate, Solovyov numește pe bună dreptate creștinismul falsuri și în articolul „Despre falsuri”, care este, parcă, credo-ul său public, găsim următoarele judecăți profund juste: „Împărăția lui Dumnezeu, desăvârșită în ideea divină eternă („în rai”), potențial inerente noastre natură, este necesar să mâncăm împreună cu ceea ce se face pentru noi și prin noi.Din această parte, este treaba noastră, sarcina activității noastre.Această afacere și această sarcină nu se poate limita la existența individuală împrăștiată a indivizilor. Omul este o ființă socială, iar cea mai înaltă afacere a vieții sale, scopul final al eforturilor sale nu constă în destinul său personal, ci în destinele sociale ale întregii omeniri. Așa cum potențialul general intern al Împărăției lui Dumnezeu pentru realizarea sa trebuie să treacă în mod necesar într-o ispravă morală individuală, tot așa și aceasta din urmă, pentru deplinătatea sa, intră inevitabil în mișcarea socială a întregii omeniri, se învecinează într-un fel sau altul la un anumit moment. moment şi în condiţii date procesului general divin-uman din istoria lumii. Eslp

4) Vezi La Russie et l'église universelle, prima parte. Sobr. cit., vol. IV, p. 40-41 urm., vol. V, pp. 514-15 urm.

2) Colectați. cit., vol. V, p. 386.

Împărăția lui Dumnezeu este combinarea harului lui Dumnezeu cu o persoană, apoi, desigur, dar cu o persoană care este izolată în egoismul său, dar cu o persoană ca membru viu al întregii lumi” * *). despre progres, atât de popular , dimpotrivă, în tabăra „celor care pier pentru marea cauză a iubirii*”, la care aceștia din urmă își rafinează puterea în rezolvarea unei sarcini insolubile: a da o justificare logică solidă pentru aceasta, în esență, învățătura religioasă, în limitele „științei” pentru a dezvolta doctrina Împărăției lui Dumnezeu fără Dumnezeu. Împotriva acestora și altora, cu acea lărgime de gândire, care este dată doar de înțelegerea dreptății și, împreună cu unilateralitatea ambelor puncte de vedere, ambele „principii abstracte”, Solovyov dezvoltă următorul punct de vedere: „Din faptul că că mulţi evoluţionişti aderă la un concept mecanic unilateral al evoluţiei ii, excluzând acţiunea Puterea superioară şi toată teleologia, din faptul că mulţi predicatori ai progresului istoric înţeleg prin ea însăşi perfecţiunea nemărginită — un om fără Dumnezeu şi împotriva lui Dumnezeu — din aceasta. ei trag în grabă concluzia evident absurdă că însăși ideile de dezvoltare și progres au un fel de atee și Între timp, nu numai că nu este așa, ci, dimpotrivă, aceste idei sunt în mod specific creștine (sau, mai precis, evreo-creștine).), au fost aduse în mintea oamenilor numai de către profeții lui Israel și propovăduitorii Evangheliei „2). „Numai ideea creștină (sau, ceea ce este același, mesianică) despre Împărăția lui Dumnezeu, revelată treptat în viața omenirii, dă sensul istoriei și determină adevăratul concept de progres. Creștinismul oferă omenirii nu numai idealul perfecțiunii absolute, ci și modalitatea de realizare a acestui ideal, prin urmare, este esențial progresist” în umanitatea lumească, ci, dimpotrivă, despre renașterea și transformarea lor în spiritul creștin (în măsura în care ei sunt capabili de acest lucru) nu creștin) să acționeze — în limitele chemării cuiva — pentru realizarea începuturilor creștine în viața colectivă a omenirii,

') „Întrebări de filosofie și psihologie*, 1891, carte. 8. p. 1Õ4 -5.
') Ibid. 159.

*

pentru transformarea în spiritul celui mai înalt adevăr a tuturor formelor și relațiilor sociale arabile, adică ne conduce la calea creștină. și căpușe * ').

Înaintea tuturor celorlalte, desigur, acele cerințe ale politicii creștine, care privesc însăși religia creștină, trebuie implementate, adică cereri de libertate de conștiință și toleranță. Aceste întrebări ocupă primul loc în jurnalismul lui Solovyov, care continuă cu aceasta munca slavofililor, începând cu Homiakov și terminând cu Iv. S.

Aksakov. „Toleranța sau libertatea religioasă, consider o nevoie importantă și urgentă a vieții moderne rusești, care în urmă cu patruzeci de ani era nevoia eliberării țăranilor” 2). Cu inteligența lui obișnuită, el a comparat această latură a activității sale jurnalistice cu mănăstiri voluntare și constând în „măturarea acelui gunoaie tipărite și gunoaie cu care falșii noștri patrioți pseudo-ortodocși încearcă să umple în conștiința publică marea și vitală problemă a libertății religioase” 3). Solovyov Iată cum, într-o scrisoare. lui Rachinsky, el i-a explicat neîndoielile neputințe spirituale a bisericii, înarmată cu toate mijloacele puterii pământești: peceți și custodia santinelelor de cazuri. Sigur-

Ibid. 16]. Solovyov a rămas fidel acestui punct de vedere până la sfârșitul vieții și nu a întors ideea „Povestea lui Antihrist”, unde s-a pus problema copierii istoriei lumii, atât de străină de conștiința modernă, χσΠΓΙί reprezentând un element necesar de privitori filozofici și religioși ai lumii ia. Nu mă voi opri aici asupra acestei probleme; este evident, totuşi, că doctrina progresului şi străduinţa obligatorie pentru el este complet compatibilă cu opinia asupra finităţii, relativităţii şi, în general, a limitării acestui progres; tot aşa este o viaţă individuală, care, deşi se sfârşeşte în moarte, dă loc şi dezvoltării individuale şi canotajului determinat de aceasta, atât în raport cu sine, cât şi cu mediul. În ceea ce privește pesimismul general al lui Soiuviev în ultimii ani ai vieții și presimțirile lui sumbre, în general, acestea pot fi considerate opiniile sale personale, care, având sprijin într-o dispoziție subiectivă, sunt de mare interes biografic și nu am credibilitate obiectivă, dar însăși esența problemei și chiar nu o poate pretinde.

') Colectat. cit., vol. V, 462.

e) Colectare. cit., vol. V, 474. Cf. „Întrebare națională”, passim, vaprpm., V, p. 74-75.

Activitatea este completă, dar nu există un interes viu. Undeva departe este o luptă religioasă, dar asta nu ne priveşte. Păstorii noștri nu au adversari egali. Dușmanii Ortodoxiei sunt în afara sferei acțiunii noastre, dar dacă se încadrează în ea, atunci doar cu mâinile legate și gura închisă... Suntem eliberați de o adevărată luptă serioasă pentru Ortodoxie prin tutela statului. Dar, pe de altă parte, Ortodoxia însăși, în loc de steagul ecumenic atotcuprinzător al popoarelor, devine pentru noi un simplu atribut sau un apendice al statalității ruse... Iată o cerere clară, simplă și ușor de îndeplinit: să ne salvăm. biserică din protecția penală și de cenzură, în care nu poate exista o luptă directă și deschisă pentru adevărul religios. Desființarea Ortodoxiei obligatorii este primul mijloc elementar pentru renașterea adevăratei Ortodoxii, pentru reînnoirea generală a forțelor noastre bisericești în păstori și turme „1).

Ca un caz special al luptei pentru toleranța religioasă este binecunoscuta atitudine a lui Soloviev față de chestiunea evreiască, pe care a considerat-o în mod corect ca fiind o întrebare creștină, o

întrebare despre atitudinea creștină față de evrei. Uneori, acest antisemitism este încălzit în numele diferențelor religioase și chiar I. S. Aksakov, care a identificat absența lui cu indiferența religioasă, nu a fost scutit de un astfel de antisemitism. Avem, așadar, aici o intoleranță religioasă deghizată sau chiar nedisimulata, a cărei lipsă l-a făcut să jelească atât de mult pe însuși Aksakov, în ceea ce-i privea pe creștini. Tuturor acestor zeloţi li se adresează cuvintele lui Hristos: Nu ştiţi ce fel de duh sunteţi 2).

*) Colectarea. cit., vol. IV, 179 180. Kazepshpp, ca principal rău al vieții bisericești, a fost frumos formulat de Yu. cel mai periculos dintre toate ”(/ O. Samarin. Prefață la lucrarea teologică a lui Hhomyakov). Este remarcabil că îngustimea slavofilă a orizontului politic al lui Samarip și Solovyov a împiedicat sau a dat problemei libertății de conștiință o formulare anti-bisericească, adică aduceți-o în legătură cu condițiile de bază ale vieții rusești, care transformă credința într-un „serviciu de poliție”, și direcționează principalele lovituri împotriva acestor condiții. Problema unei reforme ecleziastice generale, legată în mod necesar de relația dintre biserică și „puterile care sunt”, din păcate, nu poate fi discutată aici.

') Evident, referindu-se la acest gen de creștini, Solovyov a scris în Trei conversații: „Îți este greu să-mi transmiți cât de deosebită plăcere mă uit la dușmanul evident deschis al creștinismului. În aproape fiecare dintre ele sunt gata să-l văd pe viitorul apostol Pavel, în timp ce în alți revoluționari ai creștinismului, Iuda este un trădător”. Din fericire, Solovyov nu a trăit să vadă ororile din Chișinău!

Domeniul politicii creștine, potrivit lui Solovyov, ar trebui să acopere toate aspectele vieții publice. de la relațiile internaționale, unde domnesc principiile „umanității”, până la cele economice și juridice. Principiul divin pătrunde și transformă toate sferele vieții umane, iar această asimilare a principiului divin de către umanitatea colectivă este implementarea teocrației libere, ca Soloviev a desemnat (nu cu succes) idealul religios pozitiv al dezvoltării sociale „Ideea politicii creștine este o trăsătură distinctivă și, în opinia noastră, o trăsătură neobișnuit de valoroasă și fructuoasă a filozofiei lui Soloviev. Eliberează înțelegerea învățăturii creștine de acea unilateralitate monahală cu care a fost interpretată doar ca o învățătură despre mântuirea personală, părăsind cu rece „lumea” lui forțele păcătoase, dar nu unește mecanic, ci organic aspirațiile practice ale progresiștilor moderni, creștinii fără Hristos, cu cele ale lui Hristos. invataturile. Această străduință, căutând în zadar justificarea în construcțiile științifice, i se acordă o sancțiune religioasă absolută, știința socială modernă este încununată cu idealul absolut care îi lipsește. Și, în același timp, sunt denunțați acei creștini mincinoși, reprezentanți ai obscurantismului rău intenționat și ai reacției sălbatice, care sunt printre noi cei mai buni predicatori ai necredinței. Învățătura lui Soloviev despre politica creștină oferă o bază clară și „suficientă” pentru depășirea teoretică și practică a acelei disensiuni și a acelei neînțelegeri care a stat în

societatea noastră între religie și viață și care, în cele din urmă, trebuie să fie distruse, pentru o înțeles corect. religia nu numai că nu eliberează și nu ne ordonă să renunțăm la acele îndatoriri publice pe care conștiința noastră le pune asupra noastră, dar le întărește și mai mult.

Evanghelia, cu învățătura ei despre Împărăția lui Dumnezeu, pentru a cărei venire Hristos a învățat să se roage, cu învățătura ei despre valoarea absolută a personalității umane și cu porunca iubirii, ca normă cea mai înaltă a relațiilor umane, să stabilesc voința umană ca o cerință absolută, tocmai acele idealuri care inspiră umanitatea modernă *). Adevărat, această umanitate

') Справедливо говоритъ проф. Гарпакъ: „Gândul la valoarea inestimabilă pe care o posedă fiecare suflet uman individual iese clar în predicarea lui Isus și formează completarea mesajului Împărăției lui Dumnezeu realizat în dragoste. În acest sens Evanghelia este în cel mai profund individualist și soealiaiistich în același timp” (Prof. Ad. Harnack. Lehrbueh der Dogmengesheilite. Primul volum. Freiburg i. B., 18S6, str. 53). sr Peabody. lesus Christ & Social Question. 1903

această legătură nu este recunoscută și nici măcar negata, idealurile sale sunt lipsite de orice bază religioasă. Dar acest lucru nu face ca idealurile să fie false sau imorale. Cum poate ideea de iubire și valoarea absolută a sufletului uman să sancționeze înrobirea politică a individului, lipsa drepturilor, arbitrariul sau înrobirea economică, exploatarea muncii copiilor și femeii? La urma urmei, este suficient doar să punem această întrebare clar pentru a elimina complet această idee blasfemioasă. Nu există nicio îndoială că acele cereri de garanții ale libertății personale, care sunt înaintate de democrația politică, și acele eforturi pentru implementarea justiției în relațiile economice, care sunt unite în conceptul de socialism, sunt, de asemenea, îmbrățișate de poruncile pozitive ale religia creștină, iar acest lucru poate fi negat fie prin incapacitatea de gândire logică, fie prin necinste, tertium non datar. Valabilitatea acestei poziții nu este distrusă de faptul că formele și fundamentele care sunt date acestor cerințe în viața modernă sunt străine de creștinism și chiar ostile; depinde de transformarea lor în „principii abstracte”, căutând fundamente în sine, și nu în idealul cel mai înalt. Acest lucru este cel mai clar în soarta socialismului. Socialismul, în cea mai răspândită formă a teoriei „materialismului sau marxismului” economic, este un exemplu tipic de început abstract „În mod evident, conținutul său principal — cererea de introducere a dreptății în relațiile economice — sugerează ideea de dreptate, concepte etice binecunoscute deja date. Din acest punct de vedere, doctrina socialismului ar trebui, s-ar părea, să intre ca parte a unui ansamblu mai larg, a unei întregi viziuni filozofice asupra lumii. Dar socialismul În marxism, cel puțin, el nu vrea să facă asta, el vrea să fie totul însuși și, prin urmare, se transformă într-un principiu abstract, care este în acelaşi timp începutul unei serii de contradicţii.realitatea empirică, iar aici nu avem decât lupta de clase şi interesele lor. Cel mai înalt principiu este lupta de clasă și egoismul de clasă; dar dacă cineva pășește pe

acest teren, care este străin de chestiunea justiției, atunci în ce fel diferă interesele clasei muncitoare de interesele clasei capitaliste? Atât una cât și cealaltă clasă sunt în deplin drept, iar dacă, în absența unei scări ideale, chestiunile de drept sunt decise prin corelarea lor reală, adică. putere, atunci puterea rămâne încă în mâinile burgheziei, deci, din punctul de vedere al dreptului celui puternic.

învăţătura nu a socialiştilor, ci a apologeţilor burgheziei este justă. O teorie a luptei de clasă dezvoltată în mod consecvent ar trebui să conducă la o apologie pentru cei puternici, și numai inconsecvența logică salvează de la această concluzie, iar ideea de dreptate, susținută de coptrabandon, respinsă cu voce tare ca prejudecată *).

Justiția este sacrificată ideii de adevăr teoretic, căci se stabilește o teorie conform căreia ideea de dreptate și toată „ideologia” în general este un „reflex” al relațiilor economice. Dar acest lucru desființează conceptul de adevăr, căci dacă fiecare propoziție este un reflex, necesar la vremea lui, dar lipsită de orice semnificație obiectivă, atunci materialismul economic însuși este același reflex, doctrina reflexelor este și ea un reflex, dar în acest caz. , de ce pe baza afirmațiilor sale? Istoria acelei krptyappna se repetă. care, spunând că toți cretanii sunt mincinoși, s-a infirmat pe sine, căci el însuși s-a dovedit a fi mincinos și de aceea nu a putut face o afirmație adevărată.

Toate aceste dificultăți dispar dacă recunoaștem doar că materialismul economic este un adjuvant nociv al ideilor socialismului și, prin urmare, eliminarea lui nu implică deloc distrugerea idealului pe care îl distorsionează. Deci, sau aproximativ așa, Soloviev s-a uitat la această întrebare. Oi vorbește de mai multe ori despre adevărul socialismului, pe care îl recunoaște pe deplin. Și totuși, în opinia sa, „păcatul general esențial al socialismului constă în presupunerea că o anumită ordine economică (cum ar fi: fuziunea capitalului cu munca, organizarea sindicală a industriei etc.) este în sine ceva propriu, absolut. normal și moral, adică că această ordine economică, ca atare, conține deja un principiu moral și determină pe deplin moralitatea socială, care poate exista în afara ei, astfel încât aici este determinat exclusiv principiul moral, principiul propriului sau normal. de unul dintre elementele vieții generale umane, un element economic, este pus în deplină dependență de acele sau de alte ordine economice, în timp ce în adevăr, dimpotrivă, relațiile economice, fiind în sine doar fapte de ordin material, pentru a avea o semnificație morală normală sau obiectivă, trebuie să fie determinată formal principiu moral și, în consecință, să depindă de aceasta din această parte...

*) Vezi despre acest articol „0 ideal social”.

Păcatul principal al doctrinei socialiste este, totuși, atât de mult încât cere prea mult pentru clasele muncitoare, dar că în domeniul intereselor superioare cere prea puțin pentru clasele sărace și, căutând să înalțe muncitorul, limitează și umilește. persoana "') "Pe aceea În pământul material pe care se află socialismul economic, este imposibil să găsești în om ceva inviolabil, nimic care să-l facă res sacra sau un chip în sensul propriu al cuvântului; nu există aici acel nucleu esențial împotriva căruia trebuie să se rupă orice aliaj exterior, orice oprimare exterioară. În lipsa unui asemenea principiu esențial, care face din persoană o persoană inviolabilă, orice protest împotriva exploatării unei clase de către alta este doar expresia unei dorințe subiective, neobligatorie pentru nimeni. Astfel, și din această parte, socialismul cade într-o contradicție internă, răzvrătindu-se împotriva exploatării economice și, în același timp, nerecunoscând pentru o persoană acea semnificație necondiționată, numai în virtutea căreia o asemenea exploatare poate fi condamnată în principiu”* 2). același punct de vedere fundamental este exprimat a și în „Justificarea binelui” (în capitolul „Chestiunea economică din punct de vedere moral”). Cu toate acestea, trebuie remarcat că cât de profund sunt ideile călăuzitoare ale lui Soloviev cu privire la problema socialismului și cât de esențiale sunt ele pentru o întreagă viziune a lumii, economia politică în general reprezintă călcâiul lui Ahile al filosofului, iar în domeniul problemelor pur economice, cititorul care a trecut printr-o şcoală economică adecvată va găsi multe greşeli, seducătoare, în general necorespunzătoare în demnitatea sa învăţăturii generale a filosofului 3). În afară de a-l considera pe Solovyov un economist (pe care op și ps au susținut), vom trece în tăcere aceste judecăți pur economice, ca fiind lipsite de interes semnificativ atunci când luăm în considerare bazele generale ale perspectivei sale asupra lumii. În orice caz, în domeniul economic

') Critica începuturilor abstracte, col. cit., vol. II, 129-30.

') Ibid, 137. Este de remarcat faptul că valabilitatea acestor observații, făcute cu un sfert de secol în urmă, începe să fie recunoscută abia acum, atât la noi, cât și în focul momentului. Acest exemplu arată cât de înainte era Solovyov.

3) Articolele economice ale lui Solovyov, acum adunate în volumul al cincilea al lucrărilor complete colectate, precum și capitolul despre problema economică din Justificarea binelui, sunt, în opinia noastră, cele mai slabe și incolore dintre toate cele scrise de Solovyov. Unele dintre judecățile sale contrazic și denaturează direct punctul său de vedere fundamental.

cheskoy, învățătura lui Solovyov este supusă reînnoirii în tot ceea ce privește problemele de politică reală. Aici doctrina lui Soloviev poate și trebuie să fie completată cu elemente realiste ale marxismului.

Idealul teocrației libere (în sensul indicat) a fost călăuzitor pentru Solovyov în teoria dreptului, asupra căreia nu ne vom opri aici. Să remarcăm pe scurt că acea nevoie absolut legitimă și ineradicabilă din spiritul uman de a critica dreptul din punctul de vedere al normelor

ideale, datoria ideală, într-un cuvânt, ideea de drept natural, cu toată indiscutabilitatea ei, găsește insuficientă fundamentare. în prezent printre avocaţi. Cert este că ei iau legea naturală doar ca un fapt al conștiinței, în timp ce este de datoria lor să clarifice natura metafizică și conținutul acestui fapt, să aducă doctrina dreptului natural în legătură cu o viziune metafizică generală asupra lumii, subordonarea primei. până la ultimul. Și întrucât orice sistem metafizic serios trebuie să conducă și la o anumită doctrină religioasă, problema dreptului natural constă nu în recunoașterea goală a unei datorii palide și fără sânge, ca fapt de conștiință, ci în stabilirea unei legături vii între absolutul. comenzile religiei și implementarea lor, deoarece este posibil în drept. Adevărata domnie de drept, adevărata lege naturală, este dată de religie; în special, din punctul de vedere al religiei creştine, o asemenea normă este porunca divină a iubirii, „a cărei formă necesară este dreptatea”*). , ca și în economia politică, învățătura lui are o mare importanță fundamentală și ne amintește de cele mai bune vremuri ale filozofiei dreptului, când problema dreptului natural (de exemplu, în Fichte) era pusă în legătură cu o concepție filosofică generală și nu în acea singură imagine epistemologică, așa cum este acum.

Unul dintre cele mai importante aspecte ale jurnalismului lui Solovyov este formularea și rezolvarea corectă a problemei naționale; Lupta lui Soloviev cu epigonii slavofilismului este binecunoscută și, se pare,

') Solovyov, col. cit., P, 173.

este considerat de nimeni a fi contestat prin meritul său. Este cu atât mai important și mai interesant să stabilim opiniile reale ale lui Solov'ev în întregime. În polemicile sale, a trebuit să lupte împotriva extremelor naționalismului și astfel să întoarcă spatele însăși ideii de naționalitate. Datorită acestui fapt, mulți pot avea ideea că Solovyov a fost un cosmopolit sau, ceea ce este practic același lucru, un „vârf vestic”. Între timp, acest lucru este complet neadevărat. Solovyov a fost un susținător al universalismului, dar nu negativ, cosmopolit, fără popor, dar pozitiv sau dincolo de popor *) El repetă adesea că creștinismul nu poate fi refuzat „naționalități, deși el însuși este supranațional. În opinia sa, „naționalitatea sau naționalitatea este o forță pozitivă, iar fiecare popor, după caracterul său special, este desemnat pentru o slujbă specială. Naţionalităţi diferite sunt organe diferite în întregul corp al omenirii – pentru creştin acesta este un adevăr evident.” 2). Împărtășind credința slavofililor în „vocația ideală religioasă a poporului rus 3), Solovyov a învățat însă că „ideea unei vocații culturale poate fi viabilă și fructuoasă numai atunci când această vocație este luată nu ca un privilegiu imaginar. , ci ca o adevărată datorie, nu ca dominație, ci ca serviciu" 4). Ideea de naționalitate, înțeleasă în sensul unei misiuni culturale, a devenit în mâinile lui Solovyov un instrument de luptă împotriva naționalismului și a tuturor Forța zdrobitoare a atacurilor sale se explică tocmai prin aceasta: el a luptat împotriva naționalismului nu cu mâinile goale, ci în numele cosmopolitismului infructuos și abstract, ci pe un teren comun cu el - recunoașterea naționalității ca forță pozitivă; ultimul cuvânt al lui

Solovyov a fost preceptele cosmopolitismului, că naționalitatea este o himeră sau un fapt natural care nu are nici un element fundamental

') Un exemplu de adevărat patriotism pe care Solovyov l-a văzut la profeții evrei: „exemplul profeților evrei, al celor mai mari patrioți și, în același timp, al celor mai mari reprezentanți ai universalismului, este foarte instructiv pentru trecut, subliniind că dacă nstpppyii patriotism neapărat liber de exclusivitate populară η egoism, atunci împreună cu asta și cutare, o adevărată viziune generală umană, un adevărat universalism, pentru a fi ceva, pentru a avea o forță valabilă și un conținut pozitiv, trebuie neapărat să fie o extindere sau universalizare a o idee populară pozitivă, și nu un cosmopolitism gol și indiferent. (Lecturi despre Dumnezeu-bărbăție. Sobr. soch., vol. III, 73-4).

') Întrebare națională, col. cit., vol. I', 10.

e) Ibid, 328.

*) Ibid., 8.

porunca scanare: „iubeste-toate celelalte popoare ca pe ale tale” gandirea europeana nu a fost niciodata ridicata la o asemenea inaltime in problema nationala in toate secolele existentei sale, in special in secolul al XIX-lea: nu trebuie decat sa ne amintim de patriotismul limitat al lui Fichte. iar Hegel.timpul prezent, sau în spiritul cosmopolitismului, sau al patriotismului zoologic.Soloviev a arătat posibilitatea unui punct de vedere superior, eliminând limitările celor anterioare, punând și rezolvând problema în spiritul universalismului creștin pozitiv.

Pentru a înțelege părerile lui Soloviev asupra chestiunii naționale, care au fost determinate în polemicile cu slavofilismul, este necesar să facem cel puțin o scurtă descriere a acestuia din urmă. Slavofilismul și occidentalismul în literatura și viața rusă sunt două curente mentale care diferă unul de celălalt nu numai prin atitudinea lor față de problema națională, ci și prin bazele întregii perspective asupra lumii. Iar dacă vechile forme de slavofilism și, poate, de occidentalism au murit, atunci disputa dintre cele două viziuni asupra lumii este departe de a fi încheiată, ea încă așteaptă rezolvarea acesteia, care ar trebui să constea într-o sinteză superioară a elementelor pozitive ale ambelor.

Slavofilismul original este o tendință ideologică și socială la fel de mult ca și occidentalismul. Ambele direcții au pornit de la negarea existenței, ambele au suferit în egală măsură de cenzură și au fost la fel de suspicioși față de guvernul Nikolaev și, în același timp, ambele s-au negat reciproc într-o asemenea măsură încât vor duce un război amar constant. Pentru acest slavofilism inițial, cercul lui Homiakov este o trăsătură caracteristică de suflare.

În primul rând, slavofilii au avut o atitudine negativă față de cosmopolitismul occidentalizator al oponenților lor și au văzut naționalitatea ca o forță pozitivă: au recunoscut și formulat clar

ideea unei vocații naționale. Desigur, indiferent de diferențele teoretice, atât slavofilii, cât și occidentalii au fost inspirați de un sentiment la fel de pasional de iubire față de patria asuprită și de ură arzătoare față de asupritorii ei. Dar acest acord practic nu elimină deloc diferențele filozofice. Considerând că ideea de naționalitate este un element necesar al viziunii asupra lumii și cosmopolitismul este un nonsens, așa cum a spus Turgheniev, credem

') Orientarea bunătății, ed. a II-a, 374.

că aici slavofilii aveau dreptate, dar occidentalizatorii aveau dreptate, iar viitorul în acest moment aparține perspectivei slavofile.

În al doilea rând, slavofilii, încă de la început, s-au îmbarcat pe un teren filosofic non-religios. În toate timpurile existenței lor, ei și-au construit în mod conștient și invariabil viziunea asupra lumii pe metafizică și religie (lăsăm deoparte detaliile opiniilor lor filozofice și religioase, pe care aproape nimeni nu le va susține în întregime în prezent). Dimpotrivă, în literatura occidentală, începând cu Belinsky și terminând cu publiciștii zilelor noastre, filosofia ateismului a prins ferm rădăcini, apărând sub diferite forme: pozitivism, materialism, agnosticism. Dacă există undeva între cele două curente, nu o neînțelegere sau un dezacord accidental, în privința unei deosebiri fundamentale, a unui întreg abis filozofic, atunci este aici. Ce tradiție va urma tânăra Rusie, viitorii fii ai unei patrii libere? Vor fi mulțumiți de ateism și pozitivism sau vor căuta răspunsuri la cele mai înalte cerințe ale spiritului în metafizică și religie? Un lucru este cert, că din acest motiv important trebuie eliminat, care este acum un serios „obstacol în calea liberei gândiri în Rusia, și anume prejudecata că anumite opinii filozofice și religioase sunt indisolubil legate de anumite opinii politice, că o persoană religioasă poate fi doar acționar, iar un progresist este, fără îndoială, un ateu. Această prejudecată are — vai! — prea multe fundamente istorice pentru ea însăși și poate fi eliminată numai prin logica evenimentelor. În orice caz, această legătură este doar faptică și nu intern și logic. Slavofilii sunt superiori occidentalizatorilor și, cred, tradiția lor filozofică va triumfa în sfârșit, iar inteligența rusă va părăsi atât de puțin filosofia pozitivă în curs de desfășurare.

A treia trăsătură a slavofilismului originar este democratismul său radical, în domeniul tranziției economice în socialism (care a fost exprimată în doctrina naturii socialiste a comunității pământului și în general începutul coral și artel, care este o trăsătură a slavofilismului).) ')

*) Desigur, se poate vorbi de socialismul slav doar în sensul acceptării lor generale a idealurilor de solidaritate economică și democrație, și nu de definire a unui program economic, pe care nu l-au avut. În al doilea rând, formele istorice de gândire socialistă au întâmpinat adesea critici ascuțite și nu întotdeauna corecte din partea

slavofililor (de exemplu, din partea lui Dostoievski). Slavofilii nu au împins din ei

În această poziție, slavofilul cere dezvoltarea zemstvei și a autoguvernării și o ură arzătoare față de principiul birocratic. Slavofilii stăteau în principiu pe același pământ al iubirii de libertate și al iubirii de oameni ca și occidentalizatorii. Această trăsătură fundamentală a slavofilismului, pe care o are în comun cu occidentalismul, este trăsătura principală și de neșters a intelectualității ruse, pe care, desigur, nu o poate refuza fără a înceta să fie ea însăși.

Acum ne întoarcem la trăsăturile negative ale doctrinei slavofile. Și mai presus de toate, de remarcat romantismul politic al slavofililor, care a condus ph-ul la o falsă idealizare a realității și a transformat ph-ul în multe privințe în reacționari. Slavofilii au făcut greșeala pozitivă de a crede că Rusia ar putea inventa o nouă formă de garantare a drepturilor omului în comparație cu Occidentul, nu au vrut să recunoască validitatea cererii: wer A sagt, muss auch B sagou, și prin aceasta greșeală nefericită a lor, cel mai mult s-au compromis în ochii societății noastre avansate, care era la fel de dragă, ca și ei, drepturilor omului, dar care pe bună dreptate nu căuta garanții, bazându-se nu pe născociri romantice, ci pe exemplele istorice. a Occidentului.

Din păcate, Vlad nu s-a eliberat niciodată complet de îngustimea minții și romantismul slavofil. Solovyov, ale cărui opinii politice lasă mult de dorit în ceea ce privește claritatea și corectitudinea. În general, el repetă doctrina slavofilă cu toate avantajele și dezavantajele ei (condimentând-o cu propria sa schematizare proastă și neîntemeiată, celebra triada: țar, mare preot, profet). Explicând slăbiciunea lamentabilă a filosofului în această privință prin incompletitudinea concepțiilor sale politice și printr-o anumită abstractizare a naturii sale, precum și prin tradițiile de creștere și atmosfera tinereții sale, cu care nu a reușit decât să se rupă complet. , nu vedem nicio legătură organică între învăţătura generală şi concepţiile politice ale filosofului, pe care ei le iubesc atât de mult. interpretează în favoarea lor pe reacţionarii,

mediul unui economist proeminent. În cererile lor specifice, ei au acționat adesea ca reprezentanți ai intereselor claselor proprietare. În general, vorbim doar de tradiții ideologice comune, care mai târziu de la slavofilism au trecut la parodicism.

*) Pentru cea mai bună și clară exprimare a slavofilismului politic al lui Soloviev, vezi articolul său „Filosofia de stat în cadrul programului Ministerului Educației Publice”. Sobr. cit., vol. V.

acoperind-o cu autoritatea propriei pofte întunecate. În orice caz, pentru mine nu există nicio îndoială că slavofilismul ca viziune politică asupra lumii a murit și nu va mai apărea niciodată, el trebuie completat în acest moment de învățăturile occidentalismului.

Același lucru se poate spune despre slavofilismul economic — vechiul Narodism, care s-a dezintegrat complet în fața ochilor noștri sub presiunea faptelor istorice, datorită căruia antiteza tăioasă dintre marxism și Narodism a dispărut complet recent. Iar despre slavofilismul politic și economic ar trebui spus: requiescant în pace.

Alături de romantismul politic, ar trebui pusă și a doua trăsătură negativă a vechiului slavofilism, exclusivitatea sa națională, o tendință de autoexaltare națională despre Occidentul „putred” Acest naționalism a introdus un plus străin în slavofilism, foarte amabil cu obscurenții și reacționarii. , dar compromițându-l în ochii oamenilor bine intenționați.Justificarea slavofilismului poate fi găsită în extremele occidentalismului, după ce Soloviev a demascat toate minciunile unui astfel de naționalism și a descoperit conținutul real al ideii naționale, care este ostil oricărui exclusivitate, a cheltui multe cuvinte pentru a lupta cu ea înseamnă a sparge o ușă deschisă.

Doctrina slavofilă inițială conținea elemente contradictorii, iar aceste elemente, ieșindu-se în evidență și despărțindu-se în dezvoltarea ulterioară, au determinat cele două curente principale ale gândirii slavofile, aripile ei drepte și stângi, Dreapta, au apărut printr-o dezvoltare și întărire unilaterală a elementele negative ale m slavofilului şi contemplaţia. Exclusivitatea națională s-a găsit un teoretician în persoana lui Danilevsky, în lucrarea sa extrem de interesantă „Rusia și Europa”. În cele din urmă, romantismul politic originar, eliberat de orice înfrumusețare și iluzie teoretică și redus la un cult al forței brute, și-a spus ultimul cuvânt în Katkov, această „Nemesis a slavofilismului”, și epigonii săi, care și-au pierdut complet dreptul de a număra.

') Dacă există un domeniu în care viziunea originală asupra marxismului rus își păstrează integritatea fără modificări semnificative, atunci aceasta este tocmai înțelegerea dezvoltării economice a Rusiei ca capitală a unui proces piebald asociat cu dezvoltarea industrialismului.

să fie reprezentanţi ai curentului ideologic şi coborât la nivelul denunţurilor şi investigaţiilor literare voluntare. Soloviev a fost chemat în mod deliberat să denunţe minciuna acestei degenerari a slavofilismului, pentru că el se afla pe un teren teoretic comun; atacul s-a dovedit a fi atât de real tocmai pentru că a fost efectuat într-un anumit sens în propria tabără. Critica provenită de la occidentali nu ar fi putut fi atât de convingătoare aici, căci ar fi venit dintr-un punct de vedere al principiilor străine. Era necesar, fără a nega ideea de naționalitate, să arătăm că un anumit fel de patriotism este zoologic și imoral, că religia creștină nu se împacă

nici cu predicarea urii internaționale, nici cu propovăduirea îndumnezeirii puterii de stat. ca atare.

A expune aici glorioasa și victorioasă luptă a lui Solovyov împotriva slavofilismului de dreapta ar însemna transmiterea conținutului „Chestiunii naționale”: ne vom limita la concluzia generală a lui Solovyov referitoare la slavofilismul protector: ѣk. Această credință și-a găsit deplina expresie în religia musulmană. , care se autointitulează isla.io.i, care înseamnă smerenie sau resigmatizare în fața unei puteri superioare.Aici, în Rusia, în rândul societății pseudo-chrpstiap, a apărut un astfel de „islam”, dar numai nu în raport cu Dumnezeu, ci în raport cu statul. Profetul acestei noi religii sau, mai bine spus, reînnoită a fost Katkov în ultimii 25 de ani de activitate. Cu un fanatism sublim-musulman, Katkov credea în statul rus ca întruchipare absolută a puterii poporului nostru. La fel ca pentru un adept credincios al Coranului, orice discuție despre esența și atributele unei zeități pare a fi vorba inutilă sau blasfemie criminală, așa că Katkov vedea în fiecare cerere ideală adresată idolului său fie fraze fără sens, fie trădare deghizată. Puterea invizibilă a poporului a fost întruchipată în puterea vizibilă a statului. Această forță nu are nevoie să exprime nicio idee, să corespundă vreunui ideal, nu are nevoie de nicio justificare, este un fapt, este pur și simplu și este suficient. O persoană este obligată să o recunoască necondiționat și irevocabil, să se supună și să se predea complet acesteia, să comită într-un singur cuvânt un act de „Islam”.

„În ultima vreme, peste tot a avut loc o schimbare importantă: principalul obstacol în calea adevăratului progres nu este acesta sau

altă instituție, ci sălbăticia gândirii și declinul moralității publice. Ar fi absurd să credem în victoria finală a forțelor întunecate din umanitate, dar viitorul apropiat ne pregătește pentru astfel de încercări pe care istoria nu le-a cunoscut încă. În același timp, mângâietor că starea de lucruri se lămurește și, parcă în așteptarea cumplitei judecăți, începe deja o anumită separare a grâului de pleava. În domeniul ideilor, cel puțin, acest lucru este deja foarte clar. Reprezentanții forței întunecate, care până acum, parțial din cauza neînțelegerii, parțial din cauza ipocriziei, apărători ai „tot ce este sfânt și înalt”, au fost în cele din urmă de acord cu o negare fundamentală a bunătății, adevărului și a tuturor idealurilor umane universale, iar în loc de numele lui Hristos, care a fost atât de mult abuzat, ei jură sincer pe numele Ivan cel Groaznic. Aici, nu numai claritatea, ci și completitudinea gândirii este reconfortant: evident, această tendință s-a exprimat complet, atunci reprezentanții săi nu au nimic de ce spune și despre orice "'). Aceste rânduri semnificative au fost scrise cu mai bine de 10 ani în urmă și cum istoria acestui deceniu a confirmat justiția sentinței lui Solovyov!

În ciuda degenerării slavofilismului de dreapta, acesta din urmă a găsit în sine elemente de dezvoltare pozitivă, și s-au exprimat în stânga sa, ai cărei reprezentanți sunt Iv. Aksakov și publiciștii s-au grupat în jurul lui, Dostoievski și Vl. Solovyov. Acest curent era mai

asemănător cu democrația, pe bază național-religioasă. Cu toate acestea, purtând în sine elemente contradictorii, slavofilismul în dezvoltarea sa a trebuit să depășească aceste contradicții și să se elibereze de ele. Și mai presus de toate, a existat o contradicție între universalismul pozitiv al doctrinei creștine, care a fost mărturisit de slavofilism, și naționalismul, înțeles în sensul exclusivității naționale. Formula de reconciliere aici a fost dată pentru prima dată în discursul lui Pușkin de către Dostoievski, care, în studiul său despre întreaga umanitate și despre toate - prinderea, „ca element principal al sufletului rusesc, a spart în cele din urmă barajul care despărțea „abstractul” (în sensul solovievian) Slavofilismul din nichestvo „abstract” occidental, Dar această reconciliere a fost doar o profeție, al cărei conținut trebuia, în primul rând, bine înțeles și fundamentat teoretic în continuare și, în al doilea rând, era necesar să o împlinească, practic.

') Întrebare națională, col. cit., vol. D', 196, 221.

punându-l în practică, adică să facă din el principiul călăuzitor al jurnalismului și al politicii. Dostoievski însuși, numai în cursul vieții sale pline de jale, merge LSD-înainte de această contemplație profetică; chiar și în activitățile sale publicistice el contrazice uneori grosolan aceste principii, căzând în naționalism, tsyuvin VZm ^ antisemitism ').

Testamentul lui Dostoievski a fost îndeplinit de Solovyov, care a rezolvat problema nu pe baza faptului (dacă este adevărat sau nu) a întregii umanități a poporului rus, ci pe baza unui principiu. El a proclamat principiul recunoașterii drepturilor fiecărei naționalități, plasând principiul iubirii, și nu al urii, a popoarelor unul față de celălalt ca normă cea mai înaltă a relațiilor internaționale. Contradicția internă a slavofilismului a fost astfel depășită și eliminată. Astfel, sinteza dorită a slavofilismului și occidentalismului, universalismul național, în principalele sale trăsături, a fost realizată de Solovyov.

Totuși, urmează un „dar” mic sau chiar destul de mare. Am văzut deja că slavofilismul conținea elemente care puteau da naștere lui Katkov și asociații săi. Același romantism politic, care, împreună cu acea identitate națională, despărțea slavofilismul de elementele democratice ale inteligenței noastre, între timp, precum occidentalismul, care privea realitatea drept în ochi, tocmai în libertatea sa de prejudecățile politice ale slavofilismului față de ei. principala forță de atracție. Din această trăsătură nefericită proprie, viziunea inițială asupra slavofilismului trebuie să se elibereze nespus, și nici Dostoievski, nici Soloviev nu au eliberat-o de ea. Dostoievski , împreună cu Aksakov, a împărtășit toate prejudecățile slavofilismului, conform cărora cea mai mare libertate a poporului este realizabilă în absența oricăror garanții legale pentru aceasta care există în

Occident. Dar, considerând libertatea occidentală insuficientă pentru noi, Dostoievski practic

*) Soloviev a scris pe bună dreptate despre Dostoievski, subliniind această inconsecvență în jurnalismul său: „dacă suntem de acord cu D. că adevărata esență a spiritului național rus, marea sa demnitate și avantaj constă în faptul că se pot înțelege în interior toate elementele străine. , iubiți-i, să ne reîncarnăm în pumni, dacă recunoaștem poporul rus, împreună cu Dostoievski, ca capabil și chemat să realizeze în unire frățească cu alte popoare idealul întregii omeniri, atunci nu mai putem simpatiza cu ciudățeniile același D. împotriva „Copiilor”, polonezilor, francezilor, germanilor, împotriva întregii Europe, împotriva tuturor religiilor străine. (Opere adunate, vol. V. 382-3).

s-a dovedit a fi un reacţionar politic. Soloviev a știut să aprecieze garanțiile legale și a ridiculizat prejudecățile slavofililor, că toate garanțiile legale erau contrare spiritului poporului rus, considerând pe bună dreptate că aceasta este predicarea unei lipse fundamentale de drepturi. Cu toate acestea, după cum știm deja, Solovyov însuși nu a tras toate concluziile care decurg din recunoașterea semnificației și necesității garanțiilor legale, deoarece nu poate exista decât o singură concluzie consistentă din aceasta - credo-ul politic al occidentalismului rus. Acest ultim pas rămâne acum de făcut în problema purificării doctrinei slavofile și a umplerii ei cu elementele pozitive ale occidentalismului. Un astfel de pas nu poate face față absolut nicio obiecție fundamentală, deoarece naționalitatea nu constă în aceste sau alte supraviețuiri istorice, ci reprezintă o forță spirituală pozitivă care necesită eliminarea lor pentru manifestarea sa deplină și liberă *).

Finalizată transformarea sa finală, slavofilismul reformat, sau, mai bine spus, universalismul național, va putea deveni un stindard politic pentru elementele progresiste ale societății noastre și împreună să-și potolească setea filozofică și religioasă; bazele șubrede ale viziunii pozitive asupra lumii a „occidentalismului”, care acum este atractivă datorită aspirațiilor politice progresiste asociate acestora, și-ar pierde rapid farmecul, de îndată ce a devenit clar că trecerea la o nouă viziune asupra lumii ne obligă să le abandonăm. iar principala înțelegere istorică a vieții rusești ar fi în cele din urmă „epuizate. Este timpul!

Solovyov a trebuit să apere ideea politicii creștine nu numai împotriva celor care credeau că este violență principială, ci și împotriva celor care, în principala sa cerință, consideră predicarea impotenței principiale. Ne referim la predicarea nerezistenței la rău prin forță, asociată cu numele de Lev Tolstoi. „Marele scriitor al Țării Rusiei” are merite nemuritoare în viața religioasă a societății ruse, pentru că el a fost primul, cu predica sa puternică, care a atras atenția intelectualității ruse asupra chestiunilor legate de religie într-un moment în care era considerată o supraviețuire. și a supraviețuit prejudecăților.

*) Această cerinţă de bază a unei adevărate politici a naţionalismului a fost formulată cu mare entuziasm jurnalistic în articolul „În ce constă naţionalismul real?”. (Struve. „Pe diverse subiecte” Publicat anterior în R>def. Phil. and Psych., 1901. IV)

conștiința publică a Rusiei, denunțând imparțial și fără milă orice neadevăr. El se străduiește să facă din creștinismul său doar o învățătură, dar mai ales o viață, și face această cerere tuturor celor care se numesc creștini. Numai pentru aceasta, predica lui Tolstoi reprezintă un eveniment religios colosal în istoria Rusiei. Dar, în același timp, a dobândit o asemenea înțelegere a doctrinei creștine, care, fiind cel puțin controversată, este acceptată de mulți ca singura posibilă, și doctrina nerezistenței la rău, negarea fundamentală a statului și instituțiile sale, știința, cultura și diviziunea muncii care stau la baza ei s-au prezentat drept adevărata esență a învățăturii creștine. Mulți, în special cei care sunt indiferenți sau ostili față de religie, cred cu sinceritate că un creștin consecvent ar trebui să respingă cultura și să lupte activ cu răul. Și totuși, unul și celălalt este într-adevăr doar un accesoriu al idealului religios al budismului. Dar acesta nu este nicidecum idealul religiei creștine, care învață că lumea și istoria sunt un proces divino-uman, bun în proiectarea lui, necesar în rezultatele sale, care necesită participarea activă atât a persoanei individuale, cât și a umanității colective. . Idealul Împărăției lui Dumnezeu se realizează nu numai în interiorul nostru, unde această realizare poate fi o chestiune de conștiință personală și eforturi personale, ci și în afara noastră, ca ideal al unei societăți omenești normal aranjate și, împreună cu aceasta, rezultat al dezvoltării culturale a omenirii. Moralitatea negativă, abținerea de la rău și, împreună cu aceasta, de la participarea activă la viață, unde binele interferează cu răul, este suficientă pentru budism, care necesită schitul monahal, asociat cu renunțarea la lume, în timp ce creștinismul necesită o „faptă și negație activă acolo”. este fiecare kvie- Nimic nu este mai capabil să fundamenteze ideea de îndatoriri absolute care revin fiecărei persoane în parte decât doctrina creștină a demnității divine și a esenței sufletului uman și o persoană, realizându-se ca purtător al demnității absolute. , își asumă astfel îndatoriri absolute. Puterile și abilitățile individuale sunt diferite, dar fiecare persoană, oricât de mică și nesemnificativă ar părea, este indispensabilă, fie și doar pentru că este individuală, adică are originalitate și originalitate absolută S-ar putea să nu înțelegem rolul nostru în lume, ni se pare ca o sarcină care

Toruyu nuzhpo pentru a găsi, dar oops acolo. La urma urmei, dacă chiar și un grăunte de nisip este îndepărtat din lume, atunci întregul univers, care este un întreg conectat mecanic, se va prăbuși. Există un aforism binecunoscut conform căruia dacă nasul Cleopatrei ar fi puțin

mai scurt, istoria lumii ar fi diferită, dar același lucru se poate spune despre nasul lui Quasimodo, deși semnificația lui în istoria lumii nu ne este la fel de clară ca nasul Cleopatrei.

Deci, creștinismul ne învață că lucrarea istoriei este o sarcină importantă, binecuvântată, necesară, iar obligația participării noastre la ea este determinată nu de porunca negativă a abstinenței, ci de cerința pozitivă a participării active. Dar istoria și dezvoltarea culturii sunt una și aceeași, cultura este negată doar de cel care neagă istoria și vede singura zonă a Împărăției lui Dumnezeu doar în noi, dar nu în afara noastră. Și dacă este așa, atunci un ghid simplificat de activitate, constând doar din porunci negative, nu este suficient, este necesar și un scop pozitiv al activității? Deși acest scop trebuie, desigur, să fie determinat fundamental de preceptele religiei, dar în ceea ce privește posibilele mijloace de realizare a lui, numai rațiunea, care alege și evaluează diverse mijloace, poate lumina. În același timp, este foarte posibil ca singurul mijloc în circumstanțele date să fie unul care, în sine, din raport cu scopul, pare condamnabil și chiar interzis de aceeași religie. Desigur, un susținător al moralității negative va refuza astfel de mijloace, dar, pe de altă parte, va fi condamnat la rolul de spectator, rușinos de indiferent față de bine și rău; rezultatul va fi ceea ce în Evanghelie se numește încordarea unui țânțar și înghițirea unei cămile.

Într-un articol remarcabil intitulat „Idoli și idealuri”, Solovyov a apărat cultura împotriva predicării iertării ca cea mai simplă soluție la problema îndatoririlor publice și o clasă educată, datoria pentru aceasta din urmă de a sluji poporul cultural, aducând în viața sa. nu propriile sale invenții și întreprinderi egoiste, ci singurele principii ferme și fructuoase ale iluminării umane universale și ale adevărului universal. „Împreună cu toți reprezentanții inteligenței noastre, Solovyov se întristează Ƅl pentru lipsa de cultură a poporului nostru, creșterea acestei culturi. a fost considerată o chestiune creștină și nu păgână.

Solovyov a făcut un atac deschis asupra doctrinei nerezistenței la rău din punct de vedere teologic-metafizic și etic general doar în ultima sa lucrare dialogică „Trei conversații”, iar argumentele date de el aici împotriva acestui „utgbniyaG” par să eu irefutabil și tot nu rămân nici în ce măsură de nezdruncinat

Astfel, în ansamblu, întreaga filozofie practică a lui Solovyov a fost doar o aplicare a filosofiei teoretice fundamentale, iar principiul fundamental al acestei filosofii este principiul vital al creștinismului. O viziune creștină holistică și constant dezvoltată asupra lumii — aceasta este ceea ce filosofia lui Solovyov dă conștiinței moderne. Și în această viziune asupra lumii, unele nevoi ale spiritului nu sunt suprimate în numele altora, aici domnește libertatea spirituală deplină, filosofia modernă, știința și cerințele vieții practice își găsesc locul în ea și toate acestea sunt luminate de un comun comun. ușoară. Filosofia lui Solovyov, în consecință, răspunde celor mai profunde și mai înalte cerințe ale spiritului uman -

efortul pentru o viziune asupra lumii întregi, care ar fi nu numai teoretică, ci și practică.

Solovyov a fost numit de mulți, atât în batjocură, cât și în serios, profet, atât pentru înfățișarea sa, cât și pentru învățătura sa. Slujirea lui a fost într-adevăr profetică și, greșit înțeles și ridiculizat de contemporanii săi, el începe să fie din ce în ce mai apreciat în fața ochilor noștri. Omenirea a trăit secole de clericalism abstract ostil gândirii libere și cercetării științifice; prețuim acum epoca raționalismului abstract, care a respins mai întâi religia și apoi filosofia în numele cunoașterii exacte și al cercetării libere. Există însă motive să credem că această perioadă se apropie de sfârșit și își epuizează deja potențialul pozitiv. Următorul pas este o nouă sinteză superioară, în care spiritul de sondare se întoarce la sine, la cercetările sale originale și, îmbogățit cu toate dobândirile dezvoltării seculare a cunoașterii și gândirii, este eliberat de dominația unuia sau altuia abstract. principiu, dar combină armonios totul. Căutarea acestei sinteze a fost opera vieții lui Solovyov. În amurgul ființei, luăm drept sursă de lumină abia strălucitoare fie aceste obiecte, fie alte obiecte, reflectând-o doar mai puternic decât altele. Cu claritatea profetului, Solovyov și-a văzut adevărata sa sursă, lumina nestingherită, neseară. Toată viața el însuși a mers către această lume și a chemat la ea. Să-l urmăm!

8) Despre idealul economic1).

Apariția experienței științifice este determinată de două feluri de nevoi: ea servește intereselor cunoașterii pure, este un scop în sine, sau este cauzată de nevoi umane străine, indiferent dacă este material sau ideal. ordine, are, deci, un scop extern. În primul caz, avem știința în sensul propriu, în al doilea, tehnologia, desigur, înțeleasă în sensul cel mai larg și incluzând, alături de tehnologie, medicina, jurisprudența și agronomia științifică. Știința este autonomă în sarcinile și problemele sale, tehnologia este întotdeauna homoerotică: are o sarcină gata făcută, servește un ideal dat din exterior și, prin urmare, presupune în prealabil existența unui astfel de bun, care i se pare necondiționat, absolut, nesupus criticii în sine. Un astfel de bun absolut pentru medicină este sănătatea umană, pentru tehnologie - o creștere a productivității muncii umane etc. Cu toate acestea, idealul care dă conținut datoriei absolute a oricărei ramuri a tehnologiei este doar relativ absolut, așa cum pare o astfel de expresie. contradictoriu; de la sine poate fi încă foarte departe de acel punct al cunoașterii umane în care se sprijină direct pe absolut și își găsește sprijin în el; în afara acestei discipline speciale, ea este supusă discuţiei critice, dar însăşi existenţa ei presupune deja acceptarea ei ca criteriu necondiţionat de distincţie între bine şi rău în limitele sale.

*) Preluare introductivă la curs. „O introducere critică în economia politică”. Publicat în Scientific, Slov, 1903, V.

Economia politică aparține și domeniul tehnologiei în sensul larg indicat al acestui concept. Ea a apărut și există, susținută de importanța practică pe care o au în prezent problemele economice în viața omenirii civilizate. S-a născut ca rod al căutării conștiinței și conștiinței moderne pentru adevărul în viața economică. Este cauzată nu de cerințele teoretice, ci de cerințele etice ale umanității moderne. Economia politică, conform acestei definiţii preliminare, este etica aplicată, şi anume etica vieţii economice.

În consecință, economia politică nu este autonomă, ci heteronomia în idealul său, care nu este dat, reprezentând pentru ea, parcă, un fel de axiomă. Totuși, atâta timp cât nu am trecut pragul economiei politice, atâta timp cât încă ne oprim la ușile ei, avem dreptul și datoria de a supune liberei critici și discuții aceste idealuri supreme, care, ca în orice disciplină tehnică. , sunt doar relativ absolute. Le putem pune la încercare critică punându-le în legătură cu ceea ce ni se pare a fi cu adevărat absolut și imuabil. În urma unei astfel de discuții critice, vom obține câteva principii directoare pentru a judeca în ce măsură economia politică actuală își satisface sarcinile, cât de corect și clar le înțelege. Din acest punct de vedere, vom trece în revistă critică atât principalele probleme, cât și conținutul general al economiei politice moderne').

Două mari probleme dau viață economiei politice: problema producției de bogăție și a distribuției bogăției. problema economica si sociala. Sarcina economiei politice este deci determinată de două idealuri: idealul economic și cel social. Studiul acestor idealuri, aceste două ordini de datorie, absolute pentru economia politică, trebuie în primul rând să facă obiectul unei introduceri critice în economia politică. Aici ne vom ocupa de datoria de primul fel sau, ceea ce este la fel, de problema idealului politicii economice.

Bogăția este un bun absolut pentru economia politică. Niciunul dintre economiști nu va veni. cap să te îndoiești de asta sau să întrebi despre asta. Înmulțiți bogățiile – aceasta este legea și profeții pentru economia politică. Și din moment ce creșterea bogăției pe-

') Pentru mai multe despre aceasta, a se vedea articolul „Probleme ale economiei politice”.

merge în legătură cu dezvoltarea nevoilor, altfel exprimând aceeași poruncă se citește după cum urmează: înmulțiți și rafinați nevoile și astfel creați condiții pentru creșterea bogăției. Adevărat, în dezvoltarea consecventă a acestei doctrine, economiștii se confruntă cu o dificultate neprevăzută, un lux. Luxul este, de asemenea, un rău evident în ochii economistului, căci duce la o scădere a averii și, prin urmare, contrazice prima poruncă a catehismului economic, deși a doua este respectată cu sfințenie. Un interes deosebit în literatura economică sunt, așadar, disputele despre lux și semnificația acestuia, unii economiști pornind de la recunoașterea utilității, chiar și a nevoii de lux, în măsura în care acesta îndeplinește cea de-a doua

poruncă (Japonia articolele de afaceri militare etc. .), alții subliniază răul luxului, referindu-se la prima poruncă (și din acest punct de vedere condamnă atât clasele luxului, cât și militarismul). Disputa nu a dus la nimic incontestabil și rămâne neterminată; și este evident că antinomia nu poate fi eliminată aici, iar problema nu poate fi, așadar, rezolvată în limitele economiei politice prin criterii pur economice, oricât ar crește literatura pro și contra luxului.

Este permis să ne întrebăm cum în economia politică o doctrină atât de controversată, ca premisa sa de bază despre semnificația creșterii nevoilor, a primit o semnificație atât de incontestabilă? Această dogmă a fost introdusă inițial în economia politică ca o convenție metodologică, o presupunere ipotetică. La Iad. Potrivit lui Smith, un om apare, după cum se știe, în două departamente diferite, cu trăsături complet opuse: în departamentul de etică este înzestrat cu un singur altruism, iar în departamentul de economie politică - cu un singur egoism, astfel încât se înfățișează pe sine. ca proverbialul „om economic” al economiei politice. Și a introdus Iadul. Premisa lui Smith a primit, cu mâna sa ușoară, un drept solid de cetățenie în economia politică; școala istorico-etică a încercat să ridice un protest slab și teoretic inutil împotriva materialismului etic al economiei politice, dar doctrina materialismului economic, școala lui Marx în general, a ascutit și mai mult această doctrină, transformând-o din punct de vedere metodologic adevărata bază. a întregului proces istoric. Dacă

a nu lua în considerare Ruskin, Tolstoi și unii dintre așa-zișii socialiști utopici, problema bogăției ca o problemă generală umană și etică și nu a fost pusă în economia politică. Și acest lucru, fără îndoială, se explică nu prin vreun materialism personal al economiștilor, printre care îi cunoaștem pe marii reprezentanți ai idealismului practic, ci prin lipsa viziunii lor generale asupra lumii, prin pozitivismul lor, care nu îi îndeamnă la o reflecție critică asupra pragului. a unei clădiri științifice, dar le introduce imediat în ea.cotlițe din care nu se vor deschide perspective largi. Întrebările de principiu se transformă în fapte și, invers proporțional cu deficitul de idei generale, studiile speciale cresc. Cu toate acestea, după secole de dezvoltare a științei economice, trebuie să vină și un timp pentru reflecția critică, când nu se pot pune doar questio facti, ci și questio inris.

Așadar, să punem o questio iuris cu privire la binele absolut al economiei politice, idealul ei economic. Aici se află o întreagă problemă filozofică și istorică mondială: bogăția și creșterea nevoilor sunt o binecuvântare în lumina nu numai a economiei politice, ci și a filosofiei morale? Nu este doar un bun economic-absolut, ci un bun în general? Dacă da, în ce sens, dacă nu, de ce și cum? În primul caz, economia politică are un drept filosofic și etic de a exista; în al doilea, se reduce la un fel de neînțelegere sau eroare. Deci, vorbim despre rațiunea morală de a fi a economiei politice.

O astfel de evaluare vp-economică a bogăției, evident, are loc numai pe baza unei viziuni filozofice generale asupra lumii; această întrebare

este decisă într-o instanță superioară decât economia politică. Să ne întoarcem la această autoritate superioară.

În problema bogăției și a înmulțirii nevoilor, gândirea umană se mișcă între doi poli extremi, epicureismul și asceza. Mai întâi trebuie să ne stabilim atitudinea față de aceste două învățături reciproc contradictorii ale filozofiei morale.

Să începem cu epicureismul. Latura filozofică a acestei doctrine se distinge prin simplitatea și grosolănia sa extremă, asociate de obicei cu pozitivismul sau materialismul, cu negarea oricăror principii absolute ale vieții și a oricărei ființe, altele decât senzuale. Carpe diera, nu ratați senzațiile plăcute de niciun fel - așa este moralitatea imorală a epicureismului.

Epicureismul se dezvoltă treptat de la hedonismul grosier la unul estetic: stânca nevoilor fiziologice este prea limitată, prin urmare, pentru a extrage cea mai mare cantitate de plăcere cu ajutorul lor, acestea trebuie să fie rafinate, rafinate. Și acest lucru se face cel mai bine prin aducerea esteticii în slujba sensibilității. Deja în această frază, un anti-nucleu monstruos constă în, pentru frumosul în metafizic naturalul său natural nu este un lucru bun, iar estetica din etică, dar pentru estetica epicureană, tonul decadenței moderne, tocmai acesta este. această estetică quaud même, introducerea tuturor legăturilor sale cu Ha cel mai înalt, în consecință, în subordinea celor inferioare. Astfel, estetismul epicureian este ultimul cuvânt al filozofiei hedonismului care predomină astăzi.

Hedonismul naiv a constituit întotdeauna filosofia conștientă sau inconștientă a economiei politice, în măsura în care aceasta din urmă a luat ca bun absolut bogăția și creșterea nevoilor și prin aceasta se unesc tendințele economice cele mai opuse. O formulare cu totul conștientă și foarte hotărâtoare a doctrinei hedoniste este dată de celebrul prof. W. Sombart, care este unul dintre cele mai strălucite talente dintre economiștii moderni și care îmbină în viziunea sa asupra lumii elementele științifice atât ale marxismului, cât și ale școlii istorice. În ultima sa lucrare, 1) Sombart își exprimă părerile cu deplină franchețe, astfel încât în memorie avem, parcă, o oglindă clară în care poate fi privit hedonismul. Să-i fim recunoscători pentru sinceritatea și claritatea sa și să ne uităm în această oglindă.

Vorbim despre industria artei și dezvoltarea gustului modern. Potrivit lui Sombart, Germania actuală a obținut un astfel de succes în această privință, încât, în comparație cu aceasta, prima jumătate a secolului al XNUMX-lea pare a fi o perioadă de grosolănie teribilă și de prost gust. Sombart explică această diferență prin natura specială a educației din acea vreme. Iată cum îi caracterizează pe Fichte și Schelling, Hegel și Schopenhauer. Heine și Goethe: „Era o cultură a spiritului exclusiv estetico-filosofică, literară, idealistă, insensibilă și deci nu artistică (uusinnliche und somit unkünstlerisclio), care singură era considerată nobilă. Fiind săraci în

bunuri materiale, într-o situație de cerșetor, au făcut virtute din sărăcie, au construit

') Der moderne Kapitalismus, 2-ter Band. Leipzig. 1902.

dețin lumea idealurilor și de acolo priveau cu dispreț toată senzualitatea și corporalitatea. În curs au fost abstinența și modestia; s-a închinat cu umilință în fața invizibilului, a căutat săruturile umbrelor și parfumurile florilor albastre, s-a abținut și s-a plâns. Gândul, ideea, învăţătura stăteau pe tron ca nişte conducători nelimitaţi; artele și chiar artele plastice au trebuit să le supună.” „Cine va găsi surprinzător că această generație de scriitori, filozofi și esteticieni, săracă la pungă, dar bogată la inimă, bogată în „sentimente”, dar teribil de săracă în „sensibilité”. „, era neobișnuită din principiu sau prin lipsă de mijloace o înțelegere reală a bunăstării materiale, a decorațiunii vieții exterioare. Chiar și Goethe, care aparținea unei epoci mai seculare (weltverwandtere), care nu era străin de plăceri și care nu avea lipsa de gust pentru lux și splendoare, chiar și Goethe a trăit într-o casă a cărei decorare, după gustul nostru actual pare jalnic și cerșetor, și chiar Goethe ar putea exprima ideea că decorarea elegantă și luxoasă a camerelor există doar pentru oamenii care nu au gânduri - o vedere adoptat de Schopenhauer. „Nici artiștii nu cunoșteau farmecul magic al mobilierului lucrurilor frumoase, ei nu înțelegeau arta de a trăi în frumos: erau asceți sau puriști. Ei fie s-au îmbrăcat ca Zorsi în păr de cămilă și au mâncat lăcuste și miere sălbatică, fie au condus viața de profesor de gimnaziu sau de funcționar. În prezent, „întreaga înțelegere a vieții suferă schimbări. în lumea vizibilă a acestei lumi, pentru a forma frumoasa chiar a obiectelor exterioare, pentru bucuria vietii si placerile ei.Senzatia artistica devine principiul determinant al intregului mod de viata, idealul artistic calauzitor in toate domeniile.Ca si pana acum, arta a fost sub jugul gandirii. fantezie literară, așa că acum perspectiva artistică domină asupra literaturii și asupra tuturor domeniilor spiritului.Aparent, se apropie o eră de înflorire culturală, care a fost întotdeauna artistică și nu etică (kultnrollen Hoclibliite. die stets kiinst-leriscli und mietiseli war). " Pentru următorii 20 sau 30 de ani, Sombart face următoarea predicție: „Prevăd că generația viitoare, după lungi secole de lipsuri, va duce în sfârșit din nou o viață care va fi saturată de frumusețe și mulțumire. Va apărea o generație, care din plinătatea bogăției curge către

cu abundență risipitoare, va crea o lume întreagă de pofte și forme frumoase, o generație de oameni pentru care plăcerea, bucuria vieții vor deveni de la sine însoțitori ai rătăcirilor pământești, oameni cu sentimente rafinate, cu o viziune estetică asupra lumii. Aceasta înseamnă: cantitativ, nevoia de eleganță capătă asemenea proporții, din care acum nu ne putem forma nici cea mai mică idee, va crește nemăsurat, până la asemenea colosalitate și măreție, în comparație cu

care „luxul” Romei imperiale, strălucirea Veneția, extravaganța de la Versailles se va transforma în nimic”. În altă parte, Sombart atrage atenția asupra „aranjamentului mai valoros, mai priceput și mai convenabil de restaurante și hoteluri, cafenele și taverne, trenuri și bărci cu aburi, case de comerț, precum și toate spațiile de afaceri ale întreprinderilor capitaliste. În prezent, în ceea ce privește mobilierul estetic, magazinele de parfumuri și cravate, magazinele de lenjerie intimă, coaforele de doamnă, saloanele de tuns și bărbierit, atelierele fotografice etc. sunt înaintea tuturor. Afacerile și viața comercială sunt saturate de frumusețe. „Bineînțeles, singurul semn al frumuseții aici este oportunitatea tehnică: „vom învăța să găsim frumos ceea ce este perfect din punct de vedere tehnic”. „Stilul viitorului stă în mașină.” Bineînțeles, din punctul său de vedere, Sombart elimină complet conceptul și problema luxului. „Dar există cheltuieli atât de risipitoare, plăceri atât de rafinate ale vieții, care nu și-au putut găsi. sanctiune si deci justificare in personalitatea interpretului lor.Pretioasa perla, pe care Cleopatra a poruncit sa fie zdrobita, odata cu ea, pentru a turna pulberea intr-o cana de vin oferita invitatului, este mentionata in fiecare tratat de lux, ca o ilustrare a „extremelor”. Totuși, cine dintre cei care înțeleg într-o oarecare măsură farmecul oamenilor extraordinari și-ar dori să-i caute sub forma acestei mari soții? Sau în plimbările de noapte ale lui Ludwig al II-lea? Sau în luxul și splendoarea regelui soarelui?"

Pentru a completa caracterizarea punctelor de vedere ale lui Sombart, mai precizăm că în aceeași lucrare el stabilește următoarea poziție: „ne-am îmbogățit pentru că au murit rase și triburi întregi pentru noi, părți întregi ale lumii au fost depopulate, țări și culturi întregi au fost deșeuri. ” (Der moderne capitalisinus. Erster Band, 326-48.) Așadar, acesta este prețul acestei fericiri a umanității prezente și viitoare.

Dar destul de acest delir mic-burghez condimentat cu nietzscheanismul la modă. Asta arată oglinda hedonismului. În ideile lui Sombart, dezvoltarea istorică duce de la umanitatea animală (cum a spus Solovyov) la umanitatea porcină, iar la sfârșitul traseului istoric trist, el vede ca scop un filistin mulțumit de sine, „dar etic, dar estetic”, cu idealurile unei doamne la modă!acesta este locul, în această civilizație de coafură, chinul unui gând înnăscut, langoarea unei conștiințe neliniștite, isprava iubirii și abnegației, lupta neobosită cu sine, unde în acest restaurant mondial se va potrivi bietul nostru spirit cu întrebările lui lumeşti?ciorbă de linte.absenţa idealurilor este înlocuită aici de „viaţa în frumuseţe”. Înecarea spiritului în senzualitate, viața fără idealuri, filistinismul spiritual — aceasta este logica inevitabilă a hedonismului. Și această trăsătură nu reprezintă o trăsătură personală a opiniilor lui Sombart, el merită doar meritul consecvenței, o dezvăluire sinceră a întregului conținut al idealurilor hedonismului, aducându-l la absurdul moral *).

Dar dacă hepismul vrea să renunțe la spirit în captivitatea materiei, atunci asceza caută să-l elibereze complet de el. Trupul și viața lui pentru ascet este un rău absolut. Plotin, un mare reprezentant al

nobilimii și unul dintre cei mai mari filosofi din toate timpurile, conform dezvăluirii studentului și biografului Porfirie, de parcă i-ar fi rușine de faptul că trăia în caz, a refuzat de aceea să dea cam la fel

1) Profesorul Anton Msmer în cea mai recentă lucrare „Nene Staatslehre”. Jena 1903 (meritatoare deplina simpatie pentru tendintele sale democratice, dar nu de mare valoare stiintifica) pune, printre altele, urmatoarea intrebare: .. Nu se poate sa nu admita, spune el, ca este modern, daca nu se elaboreaza noi principii. morala (Ordnungcn) (înlocuind morala religioasă care își pierde viața) este amenințată de același declin moral care a avut loc asupra civilizației antice după distrugerea religiilor populare ale păgânismului” (74). Menger vede aceste noi fundații în... presa de ziar, care, cu anumite precauții la alcătuirea redacției, ceea ce este posibil în viitorul stat popular, „este un real, independent de orice credință în dogmă, un mijloc de încurajare. moralitate” (75). Desigur, odată cu aceste instituții ar putea avea loc și educația morală a tineretului, în care virtutea ar fi recomandată de dragul ei, dar starea de muncă a oamenilor nu poate aștepta prea mult succes de la preceptele morale (scrierile, care, ca imperativul categoric al lui Kang, sunt lipsit de orice sancțiuni” (76). Această idee a lui Mepger este destul de demnă de a fi inclusă în construcția viitorului creat de Sombart.

a treia sau sculptați o statuie, perpetuați „fantoma unei fantome”, așa cum i-a spus artistului Amelius. Orice plăcere este o captivitate a spiritului. Viața este un miraj, o înșelăciune diabolică, mara. religia budismului este expresia cea mai consistentă și decisivă a înțelegerii ascetice a lumii. om de știință modern vest-european. -Nipati, cartea canonică a budismului *), citim:

„Cel care aici nu ia nimic pentru sine, orice i s-a dat, fie că este lung sau scurt, mare sau mic, rău sau bun, îl voi numi brahman.”

„Pe cine nu este atras de această lume sau de următoarea, care nu este supus vreunei dorințe, îl voi numi brahmana.”

„Oricine a uitat toate plăcerile trupești, care a distrus însăși sământa lui phi în sine și vine în jurul lumii fără a avea niciun adăpost aici, îl voi numi brahman.”

„Dacă reușește să dobândească bucurii trupești, cel care le însetează, se bucură, găsind pe iubitul muritorilor; dacă reușește să realizeze acele bucurii, suferă ca străpuns de o săgeată. Cine se ferește de bucuriile trupești, de parcă i-ar fi frică să calce cu picioarele goale pe capul șarpelui, prin reflecție va alunga mereu de la sine această sete de bucurii. Cine tânjește la acele bucurii, tânjește câmpuri și bunuri, cai și vaci, slujitori, rude și soții, este biruit de păcat, este copleșit de nenorociri și suferința se va revarsa în inima lui, ca apa printr-o crăpătură a unei canoe . Deci, prin meditație, alungă bucuriile cărnii; eliberat de ei, este ușor să traversezi această mare;

trage toată apa din barca ta - se va repezi ușor și vesel pe malul celălalt.

„Omul legat de trup, acoperit cu o crustă de păcat, sedus, nu se bucură de singurătate, nu este curățat de plăcerile trupești. Care sunt conduși aici de pasiuni și pofte, care sunt învățați de dorințele bucuriilor.Este greu să eliberezi pe cel care este lipit de trecut și de viitor, care visează la noi bucurii, care își amintește dulce trecutul... văd în această lume o rasă timidă, înrobită de setea de viață, aceștia sunt oameni nefericiți,

·) Traducere de N. V. Gerasimov (din engleză).

dor în fălcile morții, înghițit de șuvoiul renașterii. Uită-te la acești oameni: precum un pește tremură într-un pârâu uscat, așa tremură de neliniște și îngrijire continuă; dar mergi în smerenie, nealimentând în tine o pasiune pentru viață.

Așadar, poziția principală a filozofiei pesimiste a ascezei este aceea că viața și toată bucuria vieții sunt rele, supuse suprimării și tăgăduirii. Viziunea ascetică asupra lumii se găsește în diferite secte filozofice și religioase. A fost adoptată și de acea înțelegere ascetică a creștinismului, care este mai aproape de învățătura lui Buddha decât a lui Hristos. Bazată pe o interpretare unilaterală și, prin urmare, incorectă a doctrinei evanghelice despre bogăție, această înțelegere a lumii transformă adesea lumea lui Dumnezeu în împărăția exclusivă a lui Satana, în care nu pătrunde nici măcar o rază de lumină divină.

Este evident care pot fi implicațiile practice ale înțelegerii ascetice a lumii pentru istorie și economia politică. În primul rând, dacă viața este rea, iar bucuria ei este un păcat necondiționat, atunci pentru imaginația înspăimântată a unui ascet, singura cale de ieșire pare să fie suprimarea acestei vieți în sine, automortificarea treptată. Ucide-ți carnea, reduce-ți nevoile, tăgăduiește bogăția ca ispită și cel mai mare rău - aceasta este porunca ascezei *). Deci, porunca de bază a ascezei este diametral opusă premisei principale a economiei politice, care se bazează pe recunoașterea legitimității și dezirabilității creșterii nevoilor. Asceza neagă economia politică, neagă dezvoltarea economică, neagă cultura materială.

Dar problema nu se limitează la asta. Pentru o înțelegere ascetică a lumii, nu există istorie, ca dezvoltare planificată a întregii rase umane, ca proces rezonabil și oportun. Pentru

') Iată câteva exemple de asceză creștină. „Bl. Ieronim și-a tuns părul doar de Paște și a postit până când ochii i s-au înnegurat și pielea i s-a întărit ca silexul; Sf. Macarius a dormit 6 luni într-o mlaștină și s-a luptat cu pasiunile că a lăsat insectele să-i muște corpul; Sf. Pahomias nu a dormit culcat timp de 15 ani; Sf. Avraam nu și-a spălat fața timp de 50 de ani; Sf. Eupraxia tremura la gândul la baie, iar St. Simeon a stat pe un stâlp timp de 30 de ani, s-a înlănțuit de el și s-a înclinat constant până la pământ. Unul dintre cei care l-au vizitat a încercat să le stabilească numărul, a numărat 1.240 la rând și a

pierdut numărătoarea. Aceștia ar fi adevărați eroi într-un gust pur barbar, iar cei mai buni predicatori ai religiei spiritului semi-sălbaticilor medii senzuali nu pot fi imaginați ”(Λί. S. Eore.tkh. Cele mai importante momente din istoria papalitatea Evului Mediu.SPb., 1901, p. 27— 8).

Viața sa istorică este, de asemenea, o sarcină rezolvată de umanitatea colectivă și care conferă istoriei o valoare și un sens independent, ci doar o repetare numeroasă și variată a uneia și aceleiași istorii dureroase - viața umană individuală. , (pentru umanitate, prin urmare, există o singură sarcină - mântuirea sufletului individual, eliberarea individuală de răul lumii (în aceste limite, învățătura lui Buddha se distinge prin altruism înalt), dar în afara acesteia, nu există sarcini istorice care experimentează viaţa unei persoane individuale.Astfel, doctrina ascezei, care şi-a găsit cea mai pură expresie în budism, este în mod necesar antiistoric şi dă loc doar individualismului moral, negând sarcinile morale sau sociale colective. Aceste trăsături ale budismului, negarea economiei politice. și cultura materială, istoria și învățăturile publice care și-au asimilat în cea mai mare măsură anumite trăsături ale budismului. Toate aceste trăsături pot fi observate, de exemplu, în filosofia lui L. N. Tolstoi, respingerea istoriei tipchio-ului pentru filozofie. lui Schopenhauer, puternic colorat în culorile budismului.

Viziunea ascetică asupra lumii nu este nimic străin conștiinței moderne într-o asemenea măsură în care este prin negarea istoriei și a moralității sociale. Acest punct de vedere nu poate fi luat de o persoană modernă care face violență morală împotriva sa sau nu se închide de oameni. În aceste puncte, budismul, în ciuda cazurilor izolate de renaștere (care în viitorul apropiat, aparent, va avea o creștere rapidă în Europa de Vest), este o etapă de dezvoltare a gândirii, care a fost trecută în cele din urmă de către europeni. omenirea și o întoarcere la care este la fel de imposibilă ca și la astronomia dinaintea lui Copernic. Morala modernă se bazează pe recunoașterea valorii istoriei și a caracterului obligatoriu al sarcinilor istorice care nu se încadrează în morala personală și necesită în mod necesar de la o persoană recunoașterea legăturii sale ideale cu întreaga omenire a trecutului, prezentului și viitorului; Cea mai umilă persoană în acest sens ar trebui să vadă în sine nu doar o persoană morală, ci și o figură istorică: puțini merită dreptul de a fi numiți așa, dar îndatoririle istorice există pentru toți.

Deci, avem în chestiunea bogăției două puncte de vedere reciproc contradictorii și care se distrug reciproc. Ne vom opri neputincioși în fața acestei contradicții și ne vom alătura unuia sau altuia dintre ei, supunând doar capriciului personal sau

gust? Dar aceasta ar însemna falimentul moral complet al economiei politice, întrucât se acceptă că ea se bazează numai pe capriciu și poate fi, de asemenea, distrusă numai prin capriciu. Dezavantajul ambelor puncte de vedere este materialismul lor etic comun, deși este ciudat să auzim acest reproș de a fi aplicat la asceză împreună cu hedonismul. Ambele vederi privesc nevoile materiale și viața materială, sau chiar viața în general, ca un scop sau o valoare independentă și diferă doar prin aceea că un punct de vedere recunoaște acest scop, în timp ce celălalt îl neagă, deși este limitat la această negare. Ambele sunt la fel de străine de acest punct de vedere, conform căruia bogăția și viața materială nu sunt un scop în sine, ci doar un mijloc de a servi unui scop superior, absolut și, prin urmare, ar trebui evaluate nu în sine, ci pe baza relația în care se află cu aceste obiective superioare.

Care este scopul și sensul vieții umane în general? Aceasta este întrebarea care este inevitabil dictată unui om de demnitatea sa umană; fără cutare sau cutare soluție la această problemă, el nu poate intra în nicio ocupație, fie că este vorba de economie politică, sau tehnologie, sau medicină. Căci ceea ce dă un sens general vieții cuprinde orice ocupație care o umple. Dar este evident că această întrebare nu se rezolvă în limitele nici economiei politice, nici oricărei alte științe de specialitate, dimpotrivă, o anumită soluție a acestei întrebări este deja asumată în ea dată sau disponibilă. Prin urmare, fiecare om este involuntar un filosof, în sensul că, bun sau rău, rezolvă singur aceste probleme filosofice. Evident, în funcție de una sau alta modalitate de rezolvare a problemei filosofice, problema politico-economică este și ea diferită pusă și rezolvată, dar este și evident că această rezoluție are loc în afara granițelor economiei politice, iar argumentele politico-economice nu juca orice rol aici.

Este omul, apoi omenirea, și apoi istoria sa doar un fapt, un rezultat neprevăzut al seriei cauzale, care nu are o necesitate internă, ci doar o necesitate externă, sau dacă omul și omenirea istorică poartă o idee absolută, îndeplinesc o sarcină absolută, există din cauza unor combinații aleatorii de cauze, dar în numele unui scop moral? Iată dilema fundamentală, a cărei rezolvare determină filosofia economiei politice. Evident, din prima vedere, există un singur drum - către epicureismul lui Sombart,

o morală - "suflete, mănâncă, bea și fii vesel", un ideal - o civilizație a coaforului, un budoar de doamne. A doua vedere permite diverse ieșiri. Una dintre astfel de ieșiri poate fi filosofia ascezei în diferitele sale nuanțe. Dar conduce, după cum am văzut, Filosofia ascezei se bazează pe ideea absolut corectă că viața, viața senzuală, considerată doar ca fapt, este supusă negației, dar această negație se transformă în anihilare, în loc să subordoneze acest fapt unei principiu superior, ideal, în loc să spună pe scurt, idealizările sau spiritualizările lui.

Viața umană are sens și valoare absolută nu în sine, ci în afara ei și deasupra ei înșiși, ea o primește nu ca un fapt empiric sau biologic, ci ca un serviciu adus unui principiu superior, ideal, al binelui existent. Conținutul său ideal este așadar activitatea spiritului uman, autodeterminată din punct de vedere moral, alegând ca act moral liber una sau alta direcție de voință, de muncă spirituală. Scopul vieții umane constă în munca spirituală, iar pentru acest scop orice altceva ar trebui considerat doar ca un mijloc. Această lucrare se exprimă, desigur, în diverse beneficii spirituale, iar totalitatea lor π constituie ceea ce se numește cultură sau achiziții culturale ale epocii istorice.

Unul și același conținut ideal, sau mai bine zis, aceeași sarcină, are viața atât a unui individ separat, cât și a totalității acestora sau a umanității istorice. Dar dacă da, atunci care este conținutul special al istoriei? La această întrebare se poate răspunde cel mai ușor prin comparație cu dezvoltarea individului. În fața conștiinței noastre la diferite vârste ale vieții noastre și în diferite momente de dezvoltare spirituală, se pun în esență aceleași întrebări despre bunătate, despre adevăr, despre atitudinea noastră față de lume și oameni, despre viața umană și scopul ei etc., una și aceleași întrebări, dar cât de diferit sunt puse și rezolvate. Cu o simplitate naivă, conștiința copilărească le face față, cu o hotărâre frivolă tinerețea le taie, iar ei revin la spiritul calm al vârstei mature și la conștiința adâncită a bătrâneții. Nu asta avem în istorie? Nu sunt același conținut absolut al vieții umane și cerințele ideale ale spiritului uman reproduse de umanitatea istorică, dar la o scară din ce în ce mai mare, cu profunzime și complexitate tot mai mari? Dacă conținutul vieții spirituale este invariabil și absolut absolut, acesta este determinat

fiind aceleași întrebări ale spiritului, atunci condițiile acestei vieți sunt schimbătoare și supuse dezvoltării istorice și, prin urmare, și formele de satisfacere a acelorași cercetări.

Viața spirituală necesită o condiție, deși negativă, dar neprețuită și indispensabilă pentru ea însăși: libertatea; autodeterminarea morală nu poate fi decât liberă și, invers, numai autodeterminarea liberă poate avea o valoare morală. Este inutil să dovedim acest adevăr de la sine înțeles. Dar numai un spirit pur, eliberat de toate influențele exterioare și deschis doar la interior, are libertatea perfectă. Omul există în corp, prin urmare, el este conectat cu lumea exterioară, materială, în care domnește necesitatea mecanică. Libertatea spiritului uman este așadar supusă în mod necesar restricțiilor externe (darămite interne); libertatea spirituală completă este un ideal de neatins pentru omul empiric. Și totuși ideal! Cu toate acestea, cu cât o persoană este mai aproape de ideal, cu atât viața sa morală este mai autonomă, cu atât își poate exprima mai deplin sinele spiritual. Ce se poate obiecta în acest sens împotriva formulei lui Hegel, care vede conținutul istoriei în dezvoltarea spiritului uman spre libertate și prin urmare către conștiința de sine!

Lipsa exterioară de libertate a personalității umane are două forme principale: dependența omului de om, adică politică sau socială și dependența omului de natură, i.e. economic. Ne vom opri aici asupra acestui din urmă *).

Omul depinde de natură – există ceva mai banal decât acesta? II între timp, dacă te gândești bine, ce loc central ocupă în explicarea istoriei omenirii. Suntem conectați cu natura și dependenți de ea cu corpurile noastre. Corpul nostru are nevoie de hrană, îmbrăcăminte, schimbare de loc, comunicare cu alte corpuri, iluminat, încălzire etc., etc. II natura nu satisface deloc aceste nevoi. În țara osândirii cresc ciulini și spini și numai în sudoarea feței unui om își are omul pâinea. Natura este un element străin și ostil pentru noi, cu care memoria trebuie să lupte, apărând însăși existența. Corporalitatea, materialitatea existenței noastre ne este cunoscută ca niște lanțuri, ca o povară, în numele căreia trebuie să purtăm povara gospodăriilor naționale și private.

') Despre dependența socială, vezi articolul următor.

stva. Materia este cunoscută de noi ca materie tocmai din steronul impenetrabilității, alienării față de scopurile omului. II, dimpotrivă, fiecare victorie asupra ei, orice cucerire economică constă în subordonarea ei scopurilor spiritului uman. Aceeași forță a căldurii acționează în cutremurul Andijan, care ni se pare un act atât de rău al unui element fără sens, și într-o mașină cu abur. Aceeași forță a electricității este distructivă ca fulgerul, dar ne servește la telefon, la telegraf. Materia încetează să mai fie materie pentru noi de îndată ce forțele naturii încep să servească ideii noastre. Victoria tehnologiei nu este deci altceva decât spiritualizarea materiei, distrugerea ei ca atare. Creșterea bogăției naționale, succesele tehnologiei și industriei exprimă spiritualizarea treptată a materiei. Nu este oare distrus, deși parțial, impenetrabilitatea materiei, care este trăită de noi ca spațiul care ne separă, atunci când este depășită de transportul cu abur, tăiată de fulgerul spiritual al telefonului sau telegrafului! Nu suntem acum în industria chimică smulgând naturii farmecele și darurile ei, pe care ni le-a ascuns, forțându-ne să fim sclavii proceselor ei spontane și iraționale? În strădunța de a înlocui naturalul cu artificialul, adică iraționalul cu raționalul, nu ne impunem, așa cum spunea, cu forța, propriul nostru raționalism naturii și nu o facem cu adevărat o „o altă ființă a spiritului” ? pentru întruchiparea unei idei în imagini senzuale.În acest sens, se poate vorbi de caracterul estetic al tehnologiei şi industriei.Nu este maşina modernă, fiind întruchiparea unei idei, un fel de operă de artă! Ca un bloc de marmură sub tăietorul unui sculptor, materie grosieră, străină de orice conținut ideal, se transformă într-un miracol al artei și își pierde treptat materialitatea, moarta, neînțelegerea până când este pătruns complet de idee, așa că în mașină forțele naturii pierd. materialitatea lor, adică înstrăinarea față de idee și devin unealta ei ascultătoare.motivul acelui farmec poetic irezistibil și ciudat pe care îl are pentru noi imaginea unui tren care merge cu viteză maximă sau a unei mașini de lucru! Tehnologia modernă, în tendințele sale, arată că

relația existentă între om și natură, o stare de înstrăinare reciprocă și de impenetrabilitate, nu este

este singura posibilă și normală că natura este capabilă să fie impregnată de dictatele spiritului uman și că între ea și om ne putem gândi la o altă uniune, strânsă, intimă și armonioasă, în care atât electricitatea, cât și lumina și căldura pot fie forțe spirituale, în care toate solurile pentru distincții între ceea ce este exterior sau străin și ceea ce este interior sau propriu. Posibila victorie asupra materiei și spiritualizarea forțelor naturii este marea sarcină pe care și-o propune umanitatea istorică și pe care o rezolvă cu succes fără precedent în zilele noastre. Odată cu aceasta, se distruge și acea dependență rușinoasă și umilitoare care apasă asupra așa-ziselor popoare neculte, care se numește sărăcie. Cel flămând are nevoie în primul rând de mâncare, cel frig are nevoie de haine, iar cel fără adăpost are nevoie de sânge. Sărăcia creează suferință umilitoare și exclude posibilitatea unei vieți omenești, spirituale adecvate. Prin urmare, lupta împotriva sărăciei este o luptă pentru drepturile spiritului uman. Idealul în ceea ce privește aceste nevoi inferioare este același ca și pentru sănătate: înseamnă a nu le simți, așa cum o persoană sănătoasă nu își simte corpul; și invers, nemulțumirea lor, ca și boala corpului, are tendința de a umple conștiința și, prin urmare, de a opri activitatea liberă a spiritului. Dar satisfacerea acestor nevoi urgente este doar un minim, absolut obligatoriu, deși în niciun caz nu se realizează întotdeauna, dar nicidecum definitivă. După ce s-a eliberat de legăturile fierului, geniul uman se îndreaptă către rezoluție și toate celelalte legături, către o luptă ulterioară cu materia în numele libertății spiritului.

Există libertate negativă și libertate pozitivă. Se poate elibera de nevoile materiale, neavând deloc sau satisfăcându-le. Deci, sălbaticul este eliberat de nevoia de îmbrăcăminte, rămânând gol, iar persoana cultivată, fiind îmbrăcată. În mod similar, un copil și un sfânt sunt liberi de păcat sau de viciu, dar primul, pentru că nu poate avea păcat din cauza nivelului scăzut de dezvoltare al conștiinței sale, într-un anumit sens, el este mai jos decât păcatul, iar din urmă, pentru că a biruit păcatul, deci, mai sus decât acesta. Dacă dorești, în caracterizarea libertății negative poți merge și mai departe și poți spune, de exemplu, că mortul este încă mai liber decât sălbaticul, pentru că nu mai are nevoie. Evident, nu această libertate a golului este cea care se înțelege atunci când vine vorba de dezvoltarea spiritului uman.

spre libertate. Libertatea este înțeleasă aici ca o putere pozitivă, ca o posesie în creștere a bogăției și, ca urmare a acesteia, o creștere a potențialului de manifestare și autoafirmare a spiritului uman. Bogăția poate fi definită în acest sens ca o condiție necesară a istoriei lumii, deși nu este încă istoria însăși. Popoarele sălbatice și sărace,

care sunt în captivitate prin natura lor, nu au istorie, stau în afara ei, iar eliberarea de sărăcia primitivă este începutul istoriei. Ordinea nevoilor superioare vine doar atunci când cele inferioare sunt satisfăcute. Nu întâmplător înflorirea culturală a popoarelor istorice, înflorirea istorică, coincide cu epoca celei mai mari prosperități materiale și invers: declinul cultural este însoțit de declinul economic.

Întrucât, din aceste motive sau din alte motive, am recunoscut creșterea bogăției naționale ca o binecuvântare, trebuie să recunoaștem și condițiile necesare pentru această creștere. Printre aceste condiții necesare se numără și creșterea nevoilor, reprezentând, parcă, reversul creșterii bogăției naționale. Pentru a face cutare sau cutare cucerire din natură, trebuie mai întâi să simți nevoia de ea: trebuie să ai nevoie de comunicare cu oamenii, pentru a folosi telegraful sau poșta trebuie să ai nevoie de cunoașterea cerului înstelat. , pentru a folosi un telescop, trebuie să aveți nevoie de libertate spirituală, putere pozitivă de a lupta pentru dominația asupra naturii. Creșterea nevoilor este fundamentul nu numai al existenței materiale, ci și al spiritului, iar dezvoltarea spiritului constă tocmai în creșterea cererilor sale, în faptul că vede probleme și sarcini acolo unde nu a mai văzut.

Astfel am ajuns la idealul economic și la porunca fundamentală a economiei politice: sporește averea și crește nevoile tale. Problema este rezolvată în sens pozitiv, în favoarea recunoașterii economiei politice și a postulatelor acesteia. Dar, în același timp, s-a dovedit, totuși, că acest ideal absolut relativ (în sensul de mai sus) este independent, nu absolut în sine, întrucât economia politică îl acceptă, dar își primește sancțiunea din exterior, strălucește cu lumina reflectată, este permis doar ca mijloc pentru un anumit scop... În consecință, ea nu este autonomă, ci heteronomă și, în toate cazurile decisive de politică economică, este posibilă apelarea la o autoritate superioară, extrainformatică, deoarece economia politică nu este suficientă de la sine; Desigur, acest lucru nu exclude faptul că în cotidian, ca să spunem așa, economic

viata, acest ideal este destul de suficient si, in anumite limite, autonom').

Am ajuns acum la un punct din care putem privi înapoi la cele două învățături reciproc contradictorii, asceza și hedonismul, și să arătăm adevărul și falsitatea ambelor învățături. Aceste învățături sunt un exemplu al faptului că Vl. Solovyov a numit principii abstracte. Amândoi iau o parte a adevărului, îl deturnează de la legătura lui cu întregul și apoi, cu ajutorul acestui început abstract, încep să măsoare acest întreg. Amândoi greșesc așadar, nu în ceea ce afirmă, ci în ceea ce neagă, dar au dreptate tocmai în limitarea și abstractitatea lor. Evident, doar o astfel de doctrină le poate împăca, din punctul de vedere al căreia da și nu vor apărea relativ și condiționat, pe care aceste teze și antiteze le vor uni într-o sinteză superioară. Principalul păcat și eroare a ascezei este că alungă bucuria omenească. În moarta sa excepțională și în orice caz necreștină, el stigmatizează

lumea ca fiind rea, viața este un fel de greșeală pentru el, trupul este vasul diavolului, toată plăcerea acestui trup este păcat. Un astfel de pesimism de natură metafizică sau religioasă trebuie să fie impregnat pentru a adopta un astfel de punct de vedere. După Renaștere și toate cuceririle spirituale ale vremurilor moderne, nu ne putem întoarce la acest punct de vedere medieval. Desigur, îndumnezeirea corpului uman și a lumii în general de dragul frumuseții formelor sale, așa cum o face elenismul antic și modern, sau de dragul posibilității de a se bucura de el, așa cum a făcut epicureismul în toate timpurile, trebuie respins necondiționat ca idolatrie nedemnă de o persoană. Dar este absolut imposibil de găsit vreun argument convingător de ce toată bucuria omenească ar trebui persecutată. Bineînțeles, strădania spre bucurie sau fericire, izvorâtă din însuși faptul vieții, nu poate fi făcută o datorie, dar, fără a reprezenta o datorie morală, îi este cunoscută în anumite locuri.

*) Viziunea mea asupra acestui punct diferă esențial de mpn-nii a lui Zimbart, dezvoltat de el în articolul „Idealele politicii sociale” (Rus. Ner. Tsilova. St. Petersburg, 1900), dacă doar cineva ia în serios afirmația lui Sombart că idealul economic pentru el „nu reprezintă un scop final absolut, iar implementarea lui este doar un mijloc de realizare a unor scopuri superioare. Asigurarea nevoilor necesare existenței noastre nu poate oferi niciodată cea mai mare satisfacție zeității care trăiește în pieptul nostru” (73). Este dificil, totuși, să împaci această afirmație cu discursurile ulterioare din Der moderne Kapitalismus citate mai sus.

dimpotrivă, este dreptul natural și legal al oricărei ființe vii. În consecință, în această măsură, hedonismul poate constitui un stimulent legitim pentru dezvoltarea economică, pentru creșterea bogăției naționale, a confortului, a nevoilor estetice și a industriei artistice, atât de dragă inimii lui Sombart (denaturarea Ruskin aici).

Dar dacă hedonismul de natură pozitivă este doar tolerabil din punct de vedere moral, atunci hedonismul negativ sau hedonismul altruist determină primele și cele mai sacre îndatoriri ale epocii noastre. Ne referim aici la lupta împotriva sărăciei, neputinței, ruinei oamenilor. Să se complacă într-o discuție rece și fără inimă despre mântuirea ascezei și semnificația corupătoare a hedonismului, având în vedere țărănimea înfometată și rece, având în vedere copiii și mamele munciți până la moarte în fabrici, având în vedere milioanele de oameni care ies existența animalelor de haita, fără bucurie, fără speranță, ar fi criminal, fund însetat de sânge și ipocrit. A bea nivelul existent al maselor populare, a insufla gusturile și nevoile vieții culturale și, în acest sens, a le cuceri la hedonism, este cea mai sfântă datorie a epocii noastre. Căci asceza, renunțarea la plăcere, are valoare doar atunci când este liberă, iar libertatea presupune posesia prealabilă. Buddha a fost un fiu regal înainte de a deveni ascet: Francisc de Assisi era fiul unui negustor bogat. Și ce se poate spune despre acei post involuntar și vegetarieni care văd carne de două-trei ori pe an, despre acei asceți care nu se spală pentru că nu au săpun, merg pe calea ferată pentru că nu au bilet etc. ??d.? Un singur lucru trebuie

spus despre ei: este de datoria noastră să ajutăm la eliberarea lor de această asceză involuntară, să le oferim ceea ce am propus ca condiție de bază a vieții morale, care se realizează treptat în istorie: libertatea de îngăduință. , aceasta este condiţia principală, deşi negativă, a libertăţii moralei.autodeterminare. Îndatoririle față de țară și oamenii săraci, poruncile hedonismului negativ stau necruțător în conștiința rusă modernă și poate de aceea este prea ușor înclinat să vedem în hedonism în general cel mai înalt principiu moral, principiul pozitiv al moralității. Dar am văzut deja consecințele hedonismului consistent.

Deși este necesar să respingem asceza ca lume filozofică

contemplaţie, dar principiul ascetic al moralităţii rămâne incontestabil. Dacă sensul vieții nu este în plăceri, ci în binecuvântările spiritului, atunci viața interioară a omului și a societății umane este o luptă constantă a spiritului și a senzualității pentru stăpânirea omului. Progresul economic, în timp ce slăbește dependența omului de natură, trăită ca o constrângere externă, nu-l eliberează de dependența sa interioară de corpul său. Bogăția devine o forță spirituală care influențează spiritul uman din interior, din limitare se transformă în ispită. Nu se poate sluji atât lui Dumnezeu cât și lui Mamona în același timp; acest cuvânt își păstrează sensul pentru totdeauna. Un fel de principiu câștigă într-o persoană, milionul ideal de bază, carnal, iar acesta din urmă trebuie să fie întotdeauna sub controlul spiritului. Echilibrul corect între diferitele nevoi ale spiritului și trupului este dat de lupta spirituală, definită de cuvântul grecesc ascesis (care înseamnă exercițiul propriu-zis în luptă) sau asceză. Desigur, formele de asceză și gradele sale variază în istorie. Epoca în care s-a propovăduit începutul spiritual al vieții printre barbarii sălbatici cerea acei eroi ai ascezei fizice, care ar fi cu totul de neconceput în vremea noastră, cu un alt nivel de nevoi fizice și de dezvoltare generală. Dar chiar și vremea noastră cunoaște asceți a căror viață este o ispravă constantă a spiritului, jertfă constantă și jertfă de sine, deși în prezent acești asceți pot fi întâlniți mai des în lume, și nu într-o mănăstire sau un pustiu. Frumusețea unei isprăvi ascetice sau morale rămâne accesibilă timpului nostru în aceeași măsură ca și în secolele de asceză monahală. Nu rămâne oare imaginea lui Francisc de Assisi, apostolul sărăciei voluntare, încă captivantă pentru un simț moral sănătos, sau îi va prefera pe depravata Cleopatra, sau pe Regele Soare, în care gustul pervertit își găsește un fel de atracție estetică? Controlul spiritului asupra senzualitatii, victoria lui Dumnezeu asupra mamona este, desigur, un act intern, moral, nu neaparat cronometrat la una si aceleasi manifestari exterioare. Acestea din urmă sunt determinate atât de proprietățile individuale, cât și de epocă. Prin urmare, principiul ascetic al moralității în sine nu contrazice porunca economică de bază despre înmulțirea nevoilor, întrucât înseamnă eliberarea umanității istorice de puterea naturii sub forma creării unei baze mai largi pentru cultura spirituală. Acea asceză care ne-ar chema să abandonăm cuceririle culturii

turnee, de la căi ferate, tipografie, poștă, păianjeni și literatură, ar fi obscurantism reacționar, luptă în numele libertății spiritului, și înrobirea lui. Pe de altă parte, ridicarea demnității umane, creșterea spirituală a individului, se exprimă în mod necesar în creșterea nevoilor materiale, exemplu pe care ni-l dă mișcarea democratică modernă. Deci, aici, ca și oriunde în domeniul vieții morale, latura spirituală a unei persoane, direcția valurilor sale, are o importanță decisivă. Înmulțiți-vă nevoile atâta timp cât viața spiritului și demnitatea umană o cer, dar puteți să le reduceți atât cât o cere - așa este formula, liberă de extremele atât ale hedonismului, cât și ale ascezei. Din acest punct de vedere, putem da și o definiție a luxului, pe care Sombart o refuză, subliniind pe bună dreptate că nu există semne externe de diferență pentru bunurile de lux și că conceptul său este schimbător și relativ. Nu există semne exterioare de lux, prin urmare, pot fi doar cele interne, deși, totuși, pentru o anumită epocă, se pot indica cu ușurință manifestările sale externe. Luxul este victoria senzualității asupra spiritului, mamona asupra lui Dumnezeu în sufletul individual sau în întreaga societate; întrucât cultul plăcerii, estetic sau non-estetic, devine principiul călăuzitor, avem de-a face cu lux. Luxul este cealaltă parte și pericolul constant al bogăției. Așa cum în sărăcie libertatea spiritului este desființată prin limitarea exterioară, tot așa în bogăție, prin ispita interioară. Luxul și sărăcia sunt la fel de anticulturale, iar aceeași sărăcie spirituală poate domni în coliba cerșetorului și în camerele nobililor. Declinul spiritual asociat luxului duce mai devreme sau mai târziu la declin economic, astfel încât luxul economic poartă și propria sa condamnare. Cutare sau cutare stare spirituală a poporului nu este deloc indiferentă la viața sa economică. Nimeni nu va argumenta că necumpătarea este mai bună decât abstinența, modestia nevoilor este mai rea decât excesul lor, și totuși în imaginile viitorului acest moment al luptei interioare a lui Dumnezeu și mamona din sufletul uman este complet eliminat.un sistem în care oamenii vor fi virtuoși ca automat, fără nicio luptă cu ei înșiși. Nu, virtutea este întotdeauna dată și creată numai prin lupta morală;

ponderea omenirii viitoare, pe lângă alte tipuri de luptă, rămâne lupta cu bogăția sau luxul. Bogăția creează doar ziduri pentru civilizație, dar în interiorul acestor ziduri atât un templu strălucitor al spiritului, cât și o desfrânată pot fi construite în același mod.

Ni se pare că tocmai această atitudine față de bogăție ne învață Evanghelia. Nu alungă bucuria umană și nu stigmatizează nicio plăcere senzuală. Dar avertizează împotriva robiei spiritului în griji legate de bogăție și de mâine, condamnă „pe cei care speră în bogăție” și poruncește să facă o alegere hotărâtoare între a sluji lui Dumnezeu sau mamona, considerându-le pe ambele incompatibile. omul spiritual, evanghelia se îndepărtează în egală măsură atât de asceza abstractă, cât și mai mult de hedonismul senzual, dar nu condamnă cultura și

progresul economic necesar acesteia; omenirea nu trebuie să-și îngroape talentul în pământ, așa cum o învață asceza, ci înmulţiţi-l în istorie 1).

Așadar, antiteza hedonismului și ascetismului, un anumit tip de dualism moral, care pune bazele unei lupte interne constante, nu poate fi îndepărtată din conștiința și istoria umană. Controlul principiului ascetic asupra hedonismului, găsirea corelației corecte între ele este o sarcină permanent repusă și rezolvată atât în viața individuală, cât și în istoria omenirii, iar corectitudinea rezoluției sale determină crearea unei adevărate civilizații, care este desființată. asceza egală și unilaterală, distrugând și nerezolvând problema ei (un exemplu al căruia îl avem în învățăturile lui L. N. Tolstoi), și hedonismul unilateral, ducându-l la degenerarea morală, la filistinism. Luxul sau filistinismul spiritual a fost una dintre cele mai puternice otravuri care au corupt civilizația antică. Moștenitorii ei s-au dovedit a fi barbari complet neculti, al căror întreg avantaj era că erau liberi de filistinismul spiritual, inimile lor erau deschise spre bine și rău. Pe parcursul întregului Ev Mediu, idealul sau norma lor morală nu a fost hedonismul, ci asceza. Dimpotrivă, cultura occidentală modernă a crescut și rămâne sub semnul Renașterii, păstrându-și caracterul hedonist unilateral.

*) Această latură a Evangheliei este explicată excelent de Harpak în prelegerile sale despre Wesen des Christentums Cf. de asemenea Prof. Francis Peabotly. lesus Christus uud die sociale Frage Autorisierte üebersetzuug. Gicssen. 1903. Capitolul IV, următorul.

rakter, definit ca opusul ascezei medievale. Poate că va părea prea îndrăzneț dacă afirm că adevăratul, adică, o civilizație spirituală care ar fi în egală măsură eliberată de spiritismul abstract sau asceză și de hedonismul mic-burghez încă nu a fost găsită și constituie încă doritul istoric mondial, deși epocile istorice individuale se apropie mai mult sau mai puțin de ideal. Acest lucru nu se poate spune în niciun caz despre starea actuală a civilizației occidentale, care, prin înclinația sa din ce în ce mai mare către hedonism, se îndepărtează mai degrabă de la armonia ideală decât se apropie de ea. Spiritul uman pare a fi copleșit de bogăția pe care a creat-o, iar aceasta este o stare de nedumerire și un fel de înrobire spirituală, care se aude cu siguranță în discursurile lui Sombart, dar există și o stare de completă și deci liberă. posesia averii. Iar ceea ce i se pare lui Sombart un ideal este o simplă întârziere în dezvoltarea spirituală, căreia istoria încă mai poate face față. Sau poate că este dat popoarelor în viața lor istorică doar în anumite momente sau epoci istorice să dezvăluie întregul adevăr al existenței lor spirituale, așa cum este caracteristic unei persoane individuale; Poate că, în sfârșit, aici există o diviziune istorică a muncii și diferite popoare din diferite epoci istorice sunt menite să exprime cu cea mai mare acuratețe orice latură sau condiție a dezvoltării istorice. În acest caz, ultimul cuvânt al istoriei nu a fost încă spus, iar o civilizație normală sau ideală, sinteza Evului Mediu și Renașterii, drepturile spiritului și drepturile cărnii, este

încă în față. Care dintre popoarele istorice este destinat să realizeze această sinteză?

M. g.! Înțelegeți că intrăm aici într-un tărâm în care dovezile se opresc și începe tărâmul dorințelor și credințelor. Dar privirea se sprijină involuntar asupra soartei poporului nostru, al cărui viitor istoric este încă de urmat, care încă nu și-a spus cuvântul, dar și-a împlinit destinul istoric. Desigur, a atribui o astfel de sarcină poporului propriu ca drept sau privilegiu, așa cum a făcut acest vechi slavofilism, nu are temei și ar echivala cu un păcat de îngâmfare. Dar o înțelegere ridicată sau chiar exagerată a sarcinilor cuiva trebuie să fie însoțită de o înțelegere corespunzătoare a îndatoririlor cuiva. Numai în acest sens se poate vorbi de sarcini istorice.

Dar trebuie să ascundem sau să închidem ochii la toate ulcerele vieții noastre, despre care până și fondatorul slavofilismului, Homiakov, cu toată ardoarea patriotismului său, a scris: „Vedem Rusia modernă: ne face deopotrivă fericiți și ne asuprește. , putem vorbi despre asta cu mândrie străinilor, iar uneori ne este rușine să vorbim chiar și cu ai noștri”; dar cu toate aceste ulcere ale sărăciei, întunericului și lipsei de drepturi, pe pământul rusesc încă nu mai este loc pentru o singură boală spirituală. - filistinism spiritual, hedonism de genul despre care ați auzit astăzi de la Sombart Da, și cum inteligența noastră, care a crescut sub un ciocan istoric greu care sparge sticla, dar forjează oțel damascat, consideră hedonismul sau „fericirea mic-burgheză” ca fi un fel de declin moral și cu toate simpatiile sale aparține ascezei etice, tăgăduirii ideologice de sine, deși, desigur, în formele sale moderne. În acest sens, este mai aproape de Evul Mediu decât de Renaștere. Nu voi confirma acest lucru cu dovezi și exemple din viața înconjurătoare, este deja bine cunoscut ascultătorilor mei. Dar mă voi referi la obiectul principal al mândriei noastre naționale, toată ficțiunea noastră, care deja în fața lui Pușkin a observat și apreciat imaginea spirituală a rusoaicei și care în cei mai buni reprezentanți ai ei este un protest complet împotriva micii burghezii, o apoeoza spiritualitatii si ... asceza morala. Îl voi numi pe marele nostru Herzen, care a făcut din lupta împotriva filistinismului, parcă, o specialitate a activității sale literare; Permiteți-mi să vă reamintesc marile nume ale lui Vl. Soloviev, Dostoievski și Tolstoi, care marchează viața morală a societății noastre în ultimul sfert al secolului al XIX-lea, tocmai epoca în care estetismul epicureian a ridicat capul cel mai mult în Occident. Aproape că nu au existat printre noi scriitori majori din direcția opusă (cu excepția hobby-urilor tinerești ale lui Pisarev, care, totuși, a fost doar un contemporan al ascetului Dobrolyubov). Și nu cunosc în acest sens un exemplu mai instructiv decât Cernîșevski, cu romanul său Ce să faci, unde, alături de predicarea sistematică a utilitarismului și eudemonismului (mai mult, eroii săi își justifică sentimentele altruiste! și le deduc cu sârguință din egoiste). motive), protagonistul Nikitushka Silin se dovedește a nu fi un eudemonist estetic în gustul lui Sombart, ci ... un ascet. Așa că Balaam, chemat să blesteme pe Israel, împotriva voinței lui, i-a rostit o

binecuvântare. Așa sunt literatura și inteligența noastră. Burghezia noastră este încă prea slabă pentru a fi redată

să aibă o influență decisivă asupra vieții spirituale a poporului, iar birocrația, prin însăși natura ei, este lipsită de puteri spirituale și nu poate paraliza decât temporar dezvoltarea oamenilor pe cale externă. Cât despre oameni, pentru ei existența istorică este încă înainte și în poziția actuală este lipsită de principalele, deși negative, condițiile autodeterminarii sale morale, existența istorică. Asceza forțată și smerenia, sărăcia și fărădelegea încă stau în calea dezvoltării sale. Eliberarea sa, crearea de condiții nu pentru existența zoologică, ci pentru existența umană, este o necesitate istorică urgentă. Momentul nostru istoric stă sub semnul științei dreptului și al economiei naționale. Tărâmul strălucitor al spiritului, adevărata civilizație nu poate fi construită decât pe o fundație solidă și materială. Dar, punând temelia, construim deja o clădire. De aceea, respingând hedonismul ca filozofie morală, de fapt în relațiile sociale trebuie să ne ocupăm în primul rând de preceptele hedonismului, fără a intra în cea mai mică contradicție cu noi înșine. Creșterea individului, drepturile, nevoile și bunăstarea ei a proprietății, într-un cuvânt, renașterea noastră rusă, așa rămâne sloganul timpului nostru, sarcina noastră istorică, datoria noastră civică.

9) 0 ideal social. *)

Omul se recunoaște liber. Prezentul și viitorul îi apar nu ca o serie de cauze și efecte, singurele posibile în condiții date, ci ca o serie de posibilități diferite, iar realizarea uneia sau alteia posibilități depinde de undele sale, de acțiunile sale. . Posibilitatea alegerii și negarea necesității ca singurul curs posibil al evenimentelor - acesta este conținutul specific al ideii de libertate care este revelat tuturor în conștiința sa imediată. Aceasta nu înseamnă, desigur, că omul are libertatea de a face sau, cu alte cuvinte, posedă atotputernicia; este supus legii de fier a cauzalităţii obiective şi poate acţiona asupra ei doar ca una dintre cauze, unul dintre elementele sale. Și acest lucru nu înseamnă, de asemenea, că o persoană acționează complet fără motiv, adică în afară de orice motive - dimpotrivă, toate acțiunile sale sunt în mod necesar motivate sau condiționate cauzal. Cu toate acestea, o persoană se recunoaște ca fiind liberă să se încline spre unul sau altul, să aleagă între ele.

Libertatea de alegere, experimentată în mod direct de fiecare dintre noi, o recunoaștem și în raport cu ceilalți oameni. Deși uneori suntem capabili să prevedem cum va acționa cutare sau cutare persoană în circumstanțe date, totuși suntem incapabili să ne scuturăm de ideea că poate acționa diferit și că, făcând acest lucru, are aceeași libertate de alegere pe care ni-o atribuim nouă înșine. Pe această noțiune se bazează nostru

·) Publicat în Questions of Philosophy and Psychology, 1903, III. (DESPRE)

atitudine practică față de alți oameni, îndemnuri, cereri, agitații etc.

Sentimentul de libertate nu poate fi îndepărtat din conștiința noastră, oricare ar fi explicația noastră metafizică a acestui fapt. Putem nega complet liberul arbitru în sens metafizic și considerăm sentimentul de libertate pe care îl trăim ca un fel de stare mentală care însoțește actele voliționale; putem, dimpotrivă, să vedem în acest sentiment manifestarea adevăratei noastre esenţe, un spirit liber autodeterminat. Această întrebare este în cele din urmă rezolvată numai în legătură cu viziunea metafizică generală asupra lumii (și, mai ales, cu doctrina ontologică), dar dacă o altă soluție la problema metafizică nu are nicio semnificație pentru existența unui sentiment de libertate, ca fapt direct al conștiinței. . Acest fapt nu poate fi înlăturat din conștiință în niciun caz, chiar dacă negăm liberul arbitru în sens metafizic. Se poate presupune, împreună cu Spinoza, că un ac magnetic, dacă ar avea conștiință, ar considera deplasarea sa spre nord ca fiind propria sa afacere liberă sau, împreună cu Kant, ar face o presupunere similară cu privire la o scuipă rotativă. Dar natura iluzorie a acestei conștiințe de sine a săgeții și a scuipatului poate constitui un fapt numai al conștiinței noastre, umane sau, în general, străină, dar nici săgeata, nici scuipa nu sunt capabile să se recunoască simultan ca fiind libere și nu. gratuit. În același mod, nu există motive să admitem că pentru unii ne sunt străini libertatea noastră este asemănată cu libertatea unui ac magnetic și a unui scuipat, dar noi înșine, în timp ce câmpul conștiinței noastre este ocupat de un sentiment de libertate. , nu putem, în același timp, să ne recunoaștem ca neliberi, adică . nu numai că permit teoretic, dar testează practic două stări care se exclud reciproc. În practică, ne recunoaștem liberi și, având în vedere indiscutabilitatea absolută a acestui fapt epistemologic, putem lăsa aici deoparte problema metafizică a liberului arbitru.

Întrucât libertatea în conștiința noastră pune limita cauzalității mecanice în tot ceea ce privește dorințele noastre (precum și dorințele altor oameni), este evident că aceste dorințe, conform legii cauzalității, se dovedesc a fi de necunoscut pentru noi. În plus, cauzalitatea sau motivația psihologică este supusă unui act de voință deja finalizat, un act, dar nu și dorinței în sine, care o precede și este însoțită de un sentiment de libertate. Prin urmare, oricât de mult postulăm universalitatea legii cauzalității și, în special, a legii

Ne vom gândi involuntar la natura numerotată a fenomenelor sociale, la noi înșine, ca fiind libere și le vom pune în afara acestei regularități, considerând-o ca limita exterioară a libertății noastre. Nu ne putem gândi sub dominația exclusivă a categoriei de necesitate, iar pe această bază știința socială, care ne-ar arăta acțiunile noastre viitoare nu ca fiind libere, bazate pe libera alegere, ci ca fiind necesare și singurele posibile, duce la insuportabile. contradicții în conștiința noastră, deci este imposibil. Desigur, o astfel de cunoaștere a tot ceea ce există este logic de conceput, în care totul apare ca un act legat, unit prin unitatea unei legături cauzale, dar o astfel de cunoaștere este posibilă nu pentru noi, ci pentru spiritul absolut, stând deasupra. noi și în afara noastră cu limitările noastre și cu conștiința noastră liberul arbitru real sau iluzoriu. Trebuie să sărim din propria noastră piele pentru a ne recunoaște propriile noastre acțiuni subiectiv libere ca fiind necesare subiectiv. Prin urmare, predicția socială, în care viitoarele noastre acțiuni libere sunt înfățișate ca fiind necesare, include o contradicție epistemologică și este un ideal de neatins pentru om. Nu putem pune în practică în mod consecvent doctrina determinismului fără a înceta să fim noi înșine. Fericire sau nenorocire în asta pentru o persoană, dar acesta este un fapt, în plus, un fapt legat nu de acest sau alt nivel de dezvoltare a păianjenului social, ci de proprietățile fundamentale ale spiritului nostru, de conținutul constant al conștiinței noastre. Această imposibilitate fundamentală a determinismului exclusiv a fost arătată cu suficientă claritate de Stammler în celebrul său studiu „Wirtschalt und Recht nacli der niaierialistischen Geschichtsauffassung”, și în acesta este marele său merit pentru știința socială. Stammler a clarificat contradicția determinismului secvenţial folosind exemplul așa-numitului. socialismul științific, care, pe de o parte, postulează necesitatea apariției ordinii socialiste a societății, dar în același timp apelează la liberul arbitru al omului, invitându-l la un anumit curs de acțiune pentru a obține acest rezultat. După cum remarcă pe bună dreptate Stammler, este imposibil să se înființeze un partid al cărui scop este să promoveze declanșarea unei eclipse de Lună, care va veni în timp util, cu o necesitate naturală. Unul din două lucruri: fie este necesară structura socialistă a viitoarei societăți, ca o eclipsă de lună, atunci apelul la libertatea omului este de prisos, fie nu ne putem gândi la ea ca fiind

necesar și este într-adevăr doar scopul eforturilor tale libere. Nu există cale de mijloc sau compromis între libertate și necesitate ca stări de conștiință și nu poate exista. Prin urmare, fiecare doctrină a determinismului consistent, indiferent de acest sau acel conținut particular, este supusă acestor contradicții ireductibile. În special, ideea de „socialism științific”, conform căreia sistemul socialist este prezentat simultan ca rezultat necesar al dependenței cauzale a fenomenelor și un ideal sau o obligație a liberului arbitru, cu alte cuvinte, ideea de o obligație cauzală pentru necesitate gratuită este un fel de fier de lemn sau un copac de fier.

Libertatea voinței umane în sensul de mai sus se exprimă, așa cum s-a spus, în facultatea de a alege. Alegerea, pe de altă parte, presupune discriminare și evaluare comparativă. Dintre motivele care apar conștiinței noastre, pe unele le condamnăm, pe altele le aprobăm sau le justificăm. Capacitatea de a evalua, diferența dintre bine și rău, este mai mult sau mai puțin caracteristică tuturor, cel puțin adulților și oamenilor sănătoși. Posibilitatea unei asemenea evaluări presupune evident prezența în mintea noastră a unui criteriu sau normă pentru această evaluare. Această normă poate fi recunoscută clar sau vag în fiecare caz individual sau în fiecare subiect individual, dar însăși conștiința ei este un fapt incontestabil și afirmăm acest fapt în fiecare judecată: asta este bine și asta este rău. Întrucât aici ne interesează în mod special problema relațiilor sociale și a comportamentului social, ne vom concentra atenția tocmai asupra problemei datoriei sociale. Norme de comportament social. prezente în mintea tuturor, presupun un anumit ideal social, de la înălțimea căruia se apreciază realitatea socială și în conformitate cu o astfel de evaluare

') În vechiul meu articol despre cartea lui Stammler (On the Regularity of Social Phenomenas, vezi mai sus), am obiectat la această propoziție de bază. Gândindu-mă din nou la această întrebare, am ajuns în cele din urmă la concluzia că obiecţiile mele ocolesc întrebarea și, de fapt, nu distrug deloc argumentele lui Stammler.

Pentru a evita neînțelegerile, observ că formularea exclusiv epistemologică a întrebării libertății undelor, în care o regăsim la Stammler, și în egală măsură luăm expunerea de față, fiind complet suficientă pentru scopurile științei sociale, a desigur, nu este în niciun caz exhaustiv și definitiv. Dimpotrivă, aici nu se pune problema principală a libertăţii (sau a nelibertăţii) undelor în sens metafizic, deşi problema liberului arbitru în sens epistemologic duce în mod necesar la această problemă metafizică.

*

și activitățile oamenilor. Care este conținutul acestui ideal și cum este justificat? O duce justificarea sa dincolo de limitele economiei politice și ale științei experimentale în general, sau, dimpotrivă, este posibilă în aceste limite?

Să ne oprim mai întâi asupra analizei ultimei opinii. Se exprimă cel mai decisiv în predarea socialismului științific, care în teorie elimină orice semnificație independentă a datoriei. Nu există nici măcar un fir de etică în marxism, așa cum Sombart a formulat odată această trăsătură a lui. În locul datoriei, aici se pune conceptul de necesitate naturală și interes de clasă, ca reflectare firească a fenomenelor economice obiective. Este posibil, pe astfel de fundamente, să construim un sistem coerent de politică socială, ceea ce marxismul este, fără îndoială, în general și în ansamblu, și rămâne fidel propriilor sale principii teoretice în această construcție?

În ceea ce privește necesitatea naturală în general, ca principiu călăuzitor al politicii sociale, acest principiu nu dă nimic, pentru că dă prea mult. Întregul viitor, din punctul de vedere al determinismului consistent, este la fel de necesar. Prin urmare, sunt necesare toate mizeria și urâciunile care mai trebuie să fie comise în istorie, împreună cu isprăvile iubirii și adevărului. Ideea de necesitate naturală, așadar, nu oferă nici un criteriu pentru a distinge fenomenele realității, iar între timp evaluarea se bazează în mod necesar pe distincție și alegere. Și, bineînțeles, adepții lui Marx au făcut și fac întotdeauna această alegere, făcând distincție între fenomene pozitive și negative, progresiste și reacționare, iar în sistemul antagonic al societății capitaliste luând în mod conștient partea muncitorilor, și nu a capitaliștilor, deşi ambele clase sunt un produs la fel de necesar al istoriei sociale a noului timp. Pe baza cărui criteriu se face, deci, o astfel de distincție, dacă vreo semnificație independentă a idealului și a obligației este negata în prealabil?

Totuși, aici se introduce o corecție sub forma conceptului de interes de clasă ca criteriu firesc al politicii. Dar se dovedește și acest criteriu suficient?

Dacă acceptăm interesul de clasă sau de grup ca normă a politicii ca fapt natural, atunci vom obține atâtea astfel de norme câte interese individuale de clasă există. Din acest punct de vedere, care nu permite nici o evaluare a diferitelor clase

a intereselor sociale în funcție de valoarea lor etică, clasa muncitoare are la fel de drept în revendicările sale ca și clasele de proprietari de pământ și de capitaliști, căci toate aceste interese sunt prezentate în mod egal ca fiind necesare în mod natural. Omenirea, așa cum spune, este împărțită în mai multe caste sau rase diferite, în conformitate cu diferența de interese de clasă. Cu toate acestea, toate clasele, ipocrit sau sincer, fapt aparent firesc al interesului lor de clasă, se străduiesc într-un anumit fel să justifice, să-l reducă la cele mai înalte exigențe ale dreptății sau ale datoriei sociale. Pe de altă parte, există și dezertori de clasă, trădători ai clasei lor, prin care unii dintre ei, dintr-un motiv oarecare, se declară brusc reprezentanți ai intereselor clasei muncitoare, căreia însă, de fapt, nu au aparținut niciodată și nu fac parte. aparține. Așa se definește inteligența non-clasă. Cum, deci, este posibil să explicăm această transformare de clasă dacă nu recunoaștem semnificația independentă a obligației în numele căreia are loc această transformare?

Dar să mergem mai departe. Însuși conceptul de interes de clasă are trăsături atât de definite și incontestabile care l-ar distinge în mod clar? În primul rând, este evident că nu este o clasă care determină interesul de clasă, ci, dimpotrivă, existența acestuia este determinată în funcție de prezența unui astfel de interes general. O clasă este un grup de persoane care au aceleași interese economice. Prin urmare, singurul semn al politicii de clasă și de clasă rămâne comunitatea intereselor economice. În teorie, de obicei se presupune a priori că

grupurile sociale omogene au și interese economice comune, iar această presupunere este considerată a corespunde realității concrete. Totuși, dacă începem să construim conceptul de clasă nu de sus, ci de jos, ci posteriori și căutăm în realitate unitatea reală a intereselor pentru a determina grupările de clasă pe baza acesteia, atunci unitatea așteptată. de interese ale unor vaste grupuri sociale care au multe asemănări în poziţia lor externă nu vom găsi. Să luăm, de exemplu, clasa muncitoare, care

') Aceasta este uneori motivată de faptul că interesele clasei muncitoare sunt legate de condițiile progresului economic. Este lesne de observat însă că într-un asemenea caz norma politicii nu mai este interesul de clasă, ci progresul economic; în consecinţă, criteriul iniţial este înlocuit cu altul.

se distinge în general prin cea mai mare coeziune și este adesea acceptată ca având un interes economic omogen. De fapt, în cadrul acestei clase există cele mai diverse grupări de interese diferite și este foarte posibil ca lucrătorul, deși aparținând unui grup de interese, să aparțină grupului complet opus în altele. Între lucrătorii aparţinând unor economii naţionale diferite, conflictele sunt posibile pe baza concurenței pe piața mondială, chiar și pe piața internă, atât a mărfurilor, cât și a muncii (un exemplu clasic al acesteia din urmă este, de exemplu, dorința actuală a lucrătorilor americani de a limitarea imigrației este forța de muncă străină și, după cum se știe, această mișcare a dus deja la o serie de legi care limitează și împiedică extrem de mult imigrația europenilor și de fapt revigorează imigrația chinezilor). Este posibilă o ceartă de interese într-o țară în raport cu lucrătorii din diferite regiuni industriale care concurează între ei. Acest lucru este și mai des observat în ceea ce privește muncitorii angajați în diferite industrii de producție: de exemplu, în Zap. Europa și mai ales în Uniunea Americană. În Statele Unite, interesele industriei și agriculturii se ciocnesc acum ostil, iar acest lucru, într-o anumită măsură, se exprimă printr-un antagonism plictisitor sau deschis între categoriile respective de muncitori. În sfârșit, lucrătorii angajați în aceeași ramură de producție pot avea, în anumite condiții, interese economice inegale sau chiar opuse. Avem un exemplu izbitor de o astfel de opoziție temporară de interese în cazurile de încălcare a grevei, așa-zisa. Strikebrccher'cTBa. Unii lucrători încep o grevă în numele interesului lor economic, alții o întrerup în numele interesului lor economic. Cine este chiar aici, dacă rămânem pe baza unei doctrine a interesului de clasă economică realizată în mod consecvent?

În consecință, dacă ne întoarcem la realitatea concretă pentru a defini conceptul de interes de clasă, vom fi complet neputincioși în fața complexității și contradicției intereselor și pozițiilor individuale. Nu numai că nu găsim definiția stabilă a grupărilor economice, care este asumată în învățătura marxismului, parcă ar fi luată de la sine înțeles, dimpotrivă, aici observăm o diversitate nesfârșită și o schimbare constantă. Dezvoltarea consecventă a doctrinei interesului de clasă, ca normă a politicii sociale, duce în mod necesar la

negarea oricărei norme, a oricăror principii generale, duce la atomismul social (Bentamism). Ultimul concept, la care duce acest regres logic, nici măcar nu va fi un individ, căci același individ în momente diferite și în situații diferite poate avea interese diferite și chiar opuse, iar fiecare act separat de activitate economică. Interesul clasei se dovedește a fi o umbră și ne scapă din mâini de îndată ce încercăm să-l prindem. Și odată cu el scăpa și conceptul de clasă, întrucât este constituit din semnul unității interesului de clasă.

O politică a interesului de clasă, consecventă și consecventă, trebuie să poată, evident, să trimită această mare de contradicții concrete ale intereselor economice și să aibă un criteriu de justificare a unor interese economice ca interese de clasă înțelese corect sau ideal și condamnarea altora din același punct. de vedere, de exemplu, sancționarea intereselor greviștilor π pentru a condamna interesele greviștilor. În acest caz, interesul de clasă se dovedește a nu fi un fapt natural necesar, ci o normă ideală. În numele interesului de clasă înțeles ideal, trebuie să faceți acest lucru și nu altfel; acesta este conținutul real al ideii de politică de clasă, care ne este dezvăluit printr-o analiză a conceptului de clasă. Și dacă da, doctrina politicii de clasă nu are dreptul de a se opune idealismului social sau doctrinei rolului independent al idealului sau al obligației sociale. Este doar un caz separat al acestei obligații, formula ei privată, care este supusă discuției din partea conținutului ei special, dar este în principiu negația obligației în general. Deci, dacă deschidem sincer întregul conținut al ideii de politică de clasă, care este ascunsă în această doctrină, atunci va fi complet acesta: dintre toate grupările sociale existente, cerințele justiției corespund aspirațiilor sau intereselor economice ale clasa muncitoare, dar într-un fel înțeleasă, de ce și printr-o politică care îndeplinește justiția ideală, este politica în direcția intereselor acestei clase. Dar interesele reale ale acestei clase pot servi drept normă a politicii numai în măsura în care îndeplinesc cerințele justiției sau interesului de clasă, înțeles ideal. Nu trebuie decât să apelăm la literatura populară de tip par-social-democrat. la ziarele ei, pliante, apeluri etc., iar noi

forme diferite, dar la fiecare pas întâlnim o repetare tocmai a acestui motiv: în numele interesului de clasă, înțeles ca normă ideală, ca revendicare a dreptății sociale, se realizează agitație, se poartă polemici literare, se denunță inamicul. , se propovăduiește o luptă necruțătoare. Toată propaganda social-democrată, s-ar putea spune, este impregnată de însăși etica din care marxismul nu vrea să introducă nici măcar un bob în doctrina sa. Acest lucru, deși inconsecvent, este destul de firesc și inevitabil, pentru că o persoană nu poate renunța la natura sa etică chiar dacă o schemă doctrinară îl îndeamnă să facă acest lucru. Marxismului, în acest caz, se pot aplica cuvintele lui

Marx însuși că o persoană nu este cu adevărat ceea ce crede despre sine. Negarea eticii în teorie, în practică, social-democrația este una dintre cele mai puternice mișcări etice din viața socială modernă.

Dar ceea ce în învățătura lui Marx este tolerabil numai împotriva voinței și, parcă, contrabanda, constituie pentru noi problema centrală: ce determină obligația socială, care este conținutul acestui ideal social, care conferă calitatea dreptății sau a nedreptății individului social. aspirații și acțiuni, care este natura ei?

În primul rând, este evident că. această obligație nu este indisolubil legată de orice cerințe economice specifice, dimpotrivă, ca predicat, ea poate fi combinată cu un conținut economic care este direct opus și în general foarte diferit (de exemplu, în Anglia în timpul lui Ad. Smith, idealurile eliberatoare erau asociate cu cerințele individualismului economic — Laissez faire, laissez passer și în prezent cu cerințe diametral opuse ale socialismului). Altfel, această îndatorire nu ar avea caracterul de universalitate, de aplicabilitate generală, pe care o posedă în mod necesar. Iar dacă predicatul a ceea ce ar trebui să aparțină unei cereri economice date, nu în virtutea conținutului ei special, ci doar prin raportul său cu idealul social, atunci aceasta din urmă poate fi și o cerere certă de natură economică și, fiind mai mare . și general decât orice conținut economic, poate fi înrădăcinat în economia socială, dar numai în morală. Aceasta ridică problema naturii relațiilor reciproce de morală și politică socială.

În marxism am văzut o încercare de a tăia moralitatea de socială

nu politică, sacrificându-l pe primul pentru cel din urmă. Există, de asemenea, încercări opuse de a distruge câmpul independent al politicii sociale de dragul monocrației moralității. Din acest punct de vedere, se consideră suficient să aveți relații personal bune, iubitoare cu toată lumea și cu totul, viața morală se limitează aici la zona așa-zisei morale personale. Așa se face că problema relației dintre morală și politică este rezolvată de două doctrine extrem de îndepărtate una de cealaltă și ambele se străduiesc să ofere o interpretare corectă a învățăturii creștine: viziunea despre lume bizantino-monastică, pe de o parte, și învățăturile lui L. N. Tolstoi — cu altul. Extremele se întâlnesc. Prima doctrină neagă domeniul independent și semnificația reformelor sociale și politice, în cel mai bun caz, pur și simplu o ignoră; privește ideea progresului social cu neîncredere și suspiciune, dacă nu chiar cu ostilitate, crezând că o adevărată reformă a relațiilor umane nu poate fi efectuată decât în inima omului. Prin urmare, doar evlavia personală și morala au o importanță capitală, poate și morala, dar nicidecum instituțiile. (Se știe că această viziune Vechiului Testament și fundamental falsă a intrat în viziunea politică asupra lumii a vechilor slavofili, care au negat semnificația garanțiilor legale, tratându-le chiar cu dispreț, ca pe o proastă invenție a Occidentului putred). Învățătura lui LN Tolstoi despre nonrezistența la rău duce la același rezultat final; limitându-se doar la poruncile negative ale neparticipării la rău, fără cerința pozitivă a luptei împotriva răului, această doctrină se apropie în mod firesc de

același nihilism socio-politic ca și doctrina bizantino-monastică. Ambelor învățături trebuie să se opună axioma morală că moralitatea, autonomă sau religioasă, totuși, trebuie să dea răspunsuri și direcții la toate cerințele vieții și să nu se îndepărteze de la niciuna dintre ele. Nu putem construi realitatea după propria noastră dorință, închizând în mod arbitrar ochii sau declarând aspecte importante ale acesteia inexistente sau neimportante. Și în această realitate, fără îndoială, există astfel de relații care depășesc limitele relațiilor personale ale omului cu om și, prin urmare, rămân în afara sferei moralității personale. Aceasta include viața publică, domeniul dreptului și relațiile socio-economice. Fiecare întrebare specifică în acest domeniu trebuie decisă nu pe baza unui sentiment imediat, ci a unui abstract

principii de raționament în lanț. În principiu, a exclude această zonă din sfera moralității și a sarcinilor sale înseamnă a o da în mod conștient dominației nedivizate a instinctelor întunecate și a forțelor elementare. Dar pe lângă asta, trăind într-un anumit mediu, nici nu putem exercita neintervenția și abstinența, care sunt cerute de doctrina luată în considerare. Într-adevăr, nu este greu de înțeles că neparticiparea este doar o anumită formă de participare (cum în economia politică toată lumea admite că politica laissez faire este, până la urmă, o anumită formă de politică). Trăind cu o organizație guvernamentală cunoscută și ținându-mă în mod conștient în afara politicii, pot să susțin în continuare pasiv această organizație (să nu mai vorbim de sprijinul financiar direct pe care îl ofer în calitate de contribuabil). La fel, toți suntem politicieni sociali conștienți sau inconștienți, nu numai Bismarck, care adoptă legea asigurărilor pentru muncitori, ci și ultimul muncitor, care ia parte la grevă sau o respinge. Prin urmare, nu se poate vorbi de neparticiparea fundamentală la viața publică, pentru că în general este imposibil. De aceea, de altfel, foarte des, mai ales în rândul clericilor, acest discurs este pur și simplu o preferință personală pentru tendințele protectoare și o acoperire proastă pentru indiferența socială.

Astfel, politica sau morala publică se apropie de morala personală, reprezentând dezvoltarea și continuarea necesară a acesteia. Morala se transformă în politică. În același timp, politica, desigur, nu poate fi ceva independent sau străin de moralitate în raport cu principiile de bază și călăuzitoare, deși principiile moralității sunt în mod necesar și refractate în mediul social.

Cea mai înaltă normă a moralității personale este porunca iubirii față de aproapele.Dacă nu este folosită ca criteriu de politică socială, acest început se transformă într-o cerere de dreptate, de recunoaștere pentru fiecare a drepturilor sale. Dreptatea este o formă de iubire, după cum Vl. Solovyov (în „Justificarea binelui"). De fapt, iubirea față de aproapele pur și simplu ca ființă umană presupune o atitudine egală față de fiecare persoană umană, străină de orice preferință manifestată în mod arbitrar pentru una față de ceilalți, presupune, cu alte cuvinte, dreptatea ca un lucru evident și în acest sens firesc.

norma relatiilor umane: esenta corecta si nedreapta.concepte pe care le folosim constant in viata noastra. Disputa despre co-

tsialvyh idealah nu este altceva decât o dispută despre justiție și înțelegerea corectă a cerințelor acesteia. Să încercăm să dezvăluim conținutul principal, care este conceptul de dreptate ca normă a relațiilor umane.

Formula dreptății este suum cuique, fiecăruia a lui. În spatele fiecărei persoane se află un suum inalienabil, sfera dreptului și dominației sale exclusive. Pe ce bază se bazează această recunoaștere pe fiecare personalitate umană a unei astfel de sfere? La această întrebare nu se poate răspunde fără a recurge la conceptul de lege naturală ridiculizat și pentru totdeauna, așa cum părea la un moment dat, eliminat, dar de fapt de neșters din conștiința umană.

Dreptul natural este o obligație juridică și socială, acestea sunt norme ideale care nu există în realitate, dar care trebuie să existe și, în numele obligației lor obiective, neagă legea existentă și modul de viață social existent. Critica legii și a instituțiilor sociale este o nevoie umană inalienabilă și ineradicabilă; fără ea, viața publică s-ar opri și s-ar îngheța. Iar această critică, desigur, nu este făcută cu mâna goală — o astfel de critică fără rost ar fi doar mormăială — ci în numele unui anumit ideal, a unei îndatoriri ideale. Modul de viață existent, stabilit istoric și, prin urmare, inevitabil imperfect, se opune sistemului ideal, normal al relațiilor umane, iar această idee de drept ideal sau natural oferă un criteriu de bine și rău pentru evaluarea realității sociale și juridice concrete. . Pe baza unei astfel de evaluări sunt dezvoltate anumite cereri de reforme, iar aceste cereri, desigur, schimbarea istoriei, sunt supuse legii dezvoltării istorice (aceasta este așa-numita das natürliche Recht mit wcchselndeni Inhalt). Dar idealul juridic însuși, forma ideală a relațiilor umane, reprezentând legea naturală în sensul său propriu, este absolut și, prin urmare, trebuie să aibă și o sancțiune absolută.

Dreptul natural în acest sens, ca normă ideală și absolută de evaluare a dreptului pozitiv, se reduce la câteva axiome moral-juridice, care sunt implicate conștient sau inconștient în fiecare judecată juridică. Prima dintre aceste axiome se referă la egalitatea oamenilor. Oamenii sunt egali între ei ca persoane morale: demnitatea umană, cel mai sfânt dintre numele omului, egalizează toate

printre ei. O persoană pentru o persoană ar trebui să aibă valoare absolută; personalitatea umană este ceva impenetrabil și autosuficient, un microcosmos.

Această poziție este ferm înrădăcinată în conștiința omenirii civilizate moderne; dacă încercăm mental să o înlăturăm, toată

moralitatea este distrusă, toate valorile sunt devalorizate. (După cum se știe, acest experiment a fost realizat de Nietzsche.) Pe ce se bazează, pe ce bază poate fi afirmată această doctrină, a cărei inviolabilitate este confirmată doar de încercările de a o scutura?

În primul rând, ea_nu aparține numărului de date înnăscute și deci inamovibile ale conștiinței umane. Nu seamănă, de exemplu, cu formele percepției senzoriale – spațiu și timp, pe care nu le putem îndepărta din conștiință, chiar dacă am vrea. Dimpotrivă, ideea demnității absolute a personalității umane și a egalității oamenilor ca purtători ai acestei demnități intră treptat în conștiința omenirii, este în acest sens un produs al dezvoltării istorice. Această idee era necunoscută antichității antice, ai cărei cei mai mari gânditori – Platon și Aristotel – nu au extins demnitatea umană la sclavi. Deși ideea de egalitate umană era încă caracteristică stoicilor, ea a câștigat semnificație mondială doar în predicarea Evangheliei.

Ideea de egalitate nu reprezintă un fapt ireductibil al conștiinței și în sensul că nu corespunde deloc experiențelor noastre psihologice reale în acest sens. În prea multe privințe, ne simțim inegale cu ceilalți oameni – mai înalți sau mai jos decât ei – și în orice caz profund diferiți de ei (pe care se bazează simțul individualității). Dacă ne întoarcem în sfârșit la realitatea empirică, atunci aici vom constata că faptul incontestabil al acestei realități nu este egalitatea oamenilor, ci, dimpotrivă, inegalitatea lor. Oamenii sunt inegali în natură, inegali în vârstă, în sex, în talent, în educație, în aparență, în condițiile de creștere, în succesul vieții, în caracter etc., etc. În consecință, nu putem extrage din experiența ideii. de egalitate ar putea, din experiență, am putea obține mai devreme idei antice sau nietzscheene. Egalitatea oamenilor nu numai că nu este un fapt, ci nici măcar nu poate deveni una, este doar norma relațiilor umane, un ideal care neagă direct realitatea empirică. Cu toate acestea, dacă ideea de egalitate a fost recunoscută de omenire doar în dezvoltarea istorică, atunci poate că este pur și simplu o prejudecată a erei noastre,

gustul ei, capriciu? Grecii antici și europenii moderni au gusturi culinare, mode și costume diferite, opinii astronomice, fizice și științifice diferite; Poate că aceste diferențe ar trebui comparate cu diferența de atitudine față de personalitatea umană? Dar încercați de fapt să echivalați această diferență cu toate celelalte trăsături care ne deosebesc de eleni, deoarece vom vedea imediat toată diferența uriașă și fundamentală care există aici. Mă pot îmbrăca într-o redingotă și togă antică; Pot avea acelea sau alte obiceiuri alimentare; Pot, în sfârșit, să am anumite vederi chimice, fiziologice etc. – toate acestea nu afectează și nu caracterizează deloc personalitatea mea morală, iar aceste diferențe mi se par întâmplătoare și nesemnificative. Dimpotrivă, pentru a renunța la ideea demnității umane absolute, care este aceeași atât în mine, cât și în vecinii mei, trebuie să cad moral, să mă brutalizez, să mă întăresc, să-mi trădez eul moral. Această idee se dovedește a fi mai stabilă și mai semnificativă pentru definirea unei personalități morale, decât

nenumărate caracteristici individuale, în totalitatea lor formând eul meu empiric, să nu constituie, parcă, parte integrantă sau nucleu al acesteia. Conștiința mea îmi oferă un indiciu cert că această idee nu are un sens subiectiv și deci doar accidental al capriciului sau al gustului, pe care îl pot schimba zilnic, ci unul obiectiv și esențial. Acesta este adevărul despre mine și despre vecinii mei.

Afirmând egalitatea oamenilor, în ciuda inegalității empirice, și a demnității absolute a individului, în ciuda poziției sale umilite existente, negăm realitatea empirică și în spatele „crustei naturii" vedem adevărata esență divină a sufletul uman.Oamenii nu sunt egali,dar oamenii sunt egali,iată două poziții contradictorii asupra cărora trebuie să fim de acord.Ele pot fi convenite doar raportând aceste predicate contradictorii la subiecte diferite.Oamenii nu sunt egali în ordinea naturii, ca ființe empirice, dar sunt egale în ordinea ideală, ca esențe inteligibile, ca substanțe spirituale.Dar în același timp, ordinea idealul oferă o normă, un drept natural, pentru ordinea naturală.Numai așa este posibil să se gândească , fără contradicție, adevăruri la fel de incontestabile pentru noi despre om, atât ca ființă naturală, cât și ca ființă ideală. De aici rezultă că doctrina egalității oamenilor în demnitatea absolută a personalității umane, componentă a temperamentului.

fundamentul esențial al celei mai noi civilizații democratice, este necesar să se înțeleagă de la transcensament dincolo de limitele experienței sub analogia realității, în domeniul supra-experienței, accesibil doar gândirii metafizice și credinței religioase, iar acest transcens în sine conduce la dualism, la scindarea realității, la lumea cu adevărat existentă, ideală și lumea empirică, reproduce vechea antiteză a platonismului, se bazează pe doctrina religioasă a naturii sufletului uman și a relației sale cu Divinul, de la care își primește demnitatea absolută. Am menționat deja că ideea demnității absolute a persoanei umane și a egalității tuturor în fața lui Dumnezeu, ca „fii ai lui Dumnezeu", este propagată de Evanghelie și este indisolubil legată în ea de doctrina lui Dumnezeu și de lume, cu prevederile de bază ale metafizicii creștine.Toate idealurile democratice ale timpului nostru se hrănesc cu aceasta, dar — într-un mod ciudat — nu doar originea acestei idei este uitată și se pierd fundamentele ei reale, ci în decursul timpului idealurile de libertate, egalitate și fraternitate au ajuns să fie privite ca ceva străin și chiar opus creștinismului.niya Dar această neînțelegere duce la faptul că idealurile menționate, rupte din temeiul lor natural și, în plus, singurul, se dovedesc a fi atârnate. în aer și deschise la tot felul de atacuri (darwiniste, cecene, nietzsche etc.), pentru că pot avea o singură justificare incontestabilă — Și dacă credința în om se păstrează în sufletul modern, atunci ea este susținută de vechiul obicei. a conștiinței, care și-a depășit de mult bazele, prin religiozitatea inconștientă. Dimpotrivă, ținându-ne de solul pozitivismului consistent, judecând o persoană după ceea ce realitatea empirică dă lamailor, avem toate motivele să tragem o concluzie despre inegalitatea oamenilor și, pornind de la această inegalitate reală, să respingem predicarea egalității. la fel de nociv şi utopic. Acest lucru

a fost făcut de îndrăznetul pozitivist Nietzsche, care și-a înțeles profund și corect anticreștinismul ca o negare a ideilor de egalitate și democrație, atât politice cât și economice. (Nu se poate să nu fie surprins, așadar, de orbirea cu care în prezent încearcă să potrivească propovăduirea lui Nietzsche la idealurile democrației și să împodobească cu pene strălucitoare, împrumutate de la Nietzsche, scheletul neînsuflețit al celui mai obișnuit pozitivism). În acest punct, Nietzsche este mai consecvent decât Comte și mai consecvent decât Marx, pentru că el dezvăluie tot ce poate

- soz - a da filozofia pozitivismului fără vreun împrumut de la religie.

Ideea de egalitate duce în mod necesar la concluzia că nicio persoană nu are și nu poate avea dreptul natural de a suprima personalitatea morală a altuia prin mijloace violente. Ideea de egalitate umană include în mod necesar ideea de libertate ca normă a relațiilor umane sau ideal de organizare socială. „Dreptul este libertate condiționată de egalitate. În această definiție de bază a dreptului, principiul individualist al libertății este indisolubil legat de principiul social al egalității, astfel încât putem spune că dreptul nu este altceva decât o sinteză a libertății și egalității. Conceptele de personalitate, libertate și egalitate constituie esența așa-zisului. legea naturală 1).

Este nevoie de clarificare aici cu privire la semnificația reală poate avea ideea de egalitate și libertate.

Ideea egalității oamenilor ca persoane morale nu distruge π nu poate distruge inegalitatea și diferența lor empirică, în plus, nu numai secundară, creată de condițiile sociale, ci și dată ca fapt inițial. Diferențele de sex, vârstă, inteligență, talent, înclinații nu pot fi făcute inexistente. Alinierea mecanică sub unul ar fi cea mai mare inegalitate, o încălcare gravă a principiului suum cuiqiic și, în plus, ar fi practic imposibil. Idealul egalității are sens și semnificație, corespunde ideii supreme a dreptății doar ca o cerință pentru posibila egalitate a condițiilor de dezvoltare a individului în scopul liberei sale determinări, al autonomiei morale. Cu alte cuvinte, întregul conținut practic al ideii de egalitate se rezumă la ideea libertății individuale și la cerințele condițiilor sociale pentru dezvoltarea sa, această libertate este cea mai favorabilă.

Cu toate acestea, cerința de libertate nu neagă nicio dependență a individului de societate. O astfel de libertate este posibilă doar pe insula Robinson; trebuie căutat în acea epocă preistorică când omul rătăcea ca un sălbatic solitar. Viața oamenilor în societate determină în mod necesar interacțiunea dintre ei, care este o anumită dependență a oamenilor unii de alții. Această dependență ia cele mai diverse forme, având în vedere inegalitatea empirică existentă a oamenilor.

*) TZl. Solovyov. Drept și moralitate. Sobr. cit., vol. VII, p. 499.

Este ușor să distingem între dependența internă sau liberă și cea externă sau obligatorie. Primul îl avem în abaterile elevului către profesor, cititorul către scriitor, fiul către tată etc. O astfel de dependență nu numai că încalcă libertatea spirituală a individului, ci, de fapt, reprezintă un câmp pentru manifestarea ei, deoarece libertatea individului se realizează de fapt numai în comunicarea cu alte persoane. Dependența de al doilea tip este creată de condițiile de existență ale unei persoane ca ființă fizică, conectată cu lumea exterioară printr-o necesitate de fier de a-și apăra existența fizică. Consecința acestei necesități este apariția unei uniuni statale și economice, iar o persoană devine dependentă de organizarea forțată a ambelor. El se poate elibera complet de această dependență, rămânând sclav al necesității fizice. Idealul libertății individuale se rezumă în acest caz doar la slăbirea sau neutralizarea pe cât posibil a acestei dependențe, transformând-o de la exterior la interior, de la obligatoriu la liber.

Dependența de stat ne apare ca o opresiune politică, nu ca atare, nu pentru că statul ar exista în general cu propriile sale revendicări, ci doar în acele puncte în care aceste cerințe contrazic sentimentul nostru moral, nu pot fi acceptate și îndeplinite liber, fără constrângere. . Nu ni se pare, de exemplu, că interzicerea furtului sau uciderea este o încălcare a libertății; primind deplină sancțiune din partea conștiinței morale, aceste cerințe ale statului sunt îndeplinite de pampas în mod liber. Dimpotrivă, acele restricții de natură parțială și de drept public, care sunt puternic condamnate de conștiința noastră morală (ca restricții la libertatea individului, a conștiinței, a vorbirii etc.), sunt trăite ca o opresiune politică. Idealul libertății politice nu constă așadar în distrugerea statului (care este teoria anarhismului), ci în transformarea acestuia în conformitate cu cerințele conștiinței morale.

Dependenţa economică are loc în cazul în care organizarea producţiei, sistemul economic, determină subordonarea externă şi forţată a unora faţă de alţii. Acest tip de dependență, bazat pe separarea muncii de instrumentele de producție, este trăit în mod natural ca o opresiune economică. Determinată de o mie de circumstanțe individuale în detaliile lor, existența unei astfel de opresiuni permite unei persoane să restrângă puternic voința alteia, prin urmare, aici în fiecare

În acest caz, există o încălcare a dreptului natural al libertății individuale. Totuși, idealul libertății aici nu poate consta în distrugerea uniunii economice în general — o astfel de cerere fără sens ar echivala cu o invitație la sinucidere universală — și. deci, nu în încetarea legăturilor economice dintre oameni, care, împreună cu progresul economic, după cum se știe, nu slăbesc, ci devin mai puternice și mai complicate, ci tocmai în neutralizarea acestei dependențe. Ea poate fi neutralizată doar prin distrugerea caracterului personal al acestei dependențe, căci tocmai aceasta ofensează simțul moral. Aceasta, ca să spunem așa, depersonalizare și, în același timp,

distrugerea dependenței economice are loc odată cu creșterea colectivismului economic, alături de care locul antreprenorului privat sau capitalist este tot mai mult înlocuit de societate sau de stat, care este o individualitate abstractă (mai precis, chiar impersonalitate). II fiecare pas înainte care se face în direcția înlocuirii sau limitării dictaturii individului, fie că este vorba de o lege a fabricii, fie de o întreprindere municipală, fie de o cooperativă, marchează o creștere treptată a emancipării individului de opresiunea economică personală. . Totuși, din acest punct de vedere, unele forme de individualism economic sunt la fel de semnificative cu colectivismul economic și anume mica agricultura individuală, exemplu al cărui exemplu îl avem în prezent în economia țărănească care progresează în Occident. Dacă încă se poate argumenta împotriva agriculturii țărănești independente pe motive de oportunitate economică și de progres, atunci din punctul de vedere al idealului social, acest tip de dualitate este destul de echivalent cu colectivismul. De aceea, de altfel, considerând eronate argumentele pur economice împotriva agriculturii țărănești, includ în programul meu economic, alături de colectivismul în industrie, individualismul țărănesc în agricultură (desigur, completat de dezvoltarea cooperativelor agricole), și , din punctul de vedere al idealului general al libertății, o astfel de combinație aparent contradictorie se dovedește a fi consecventă și consecventă intern.

Pe baza celor spuse până acum, este clar că baza morală a socialismului este dată de individualism, idealul libertăţii individualităţii. Socialismul și individualismul nu numai că nu sunt esența

') Vezi cartea mea: skavpgalpzm și agricultură, 2 volume. SPb. 1900 De la marxism la idealism.   20

începuturi opuse, dar se condiționează reciproc. Doar combinarea și echilibrul lor corect asigură posibila deplinătate a libertății individului și a drepturilor ei. În același timp, cu toată inseparabilitatea ambelor principii, combinația de px conține o antinomie ireconciliabilă: de dragul libertății, individul trebuie să se supună societății, iar această dependență a individului de societate crește pe măsură ce libertatea sa crește. Pe de altă parte, asumându-și sarcina de a proteja libertatea individului, o organizație publică nu o poate îndeplini decât prin menținerea energic a ordinii juridice împotriva încălcării acesteia de către arbitrariul indivizilor. Este imposibil chiar și teoretic să se delimiteze precis și incontestabil unde se termină drepturile societății și ale statului și începe zona drepturilor inviolabile ale individului. În istorie, această frontieră se deplasează în mod constant mai întâi într-o parte și apoi pe cealaltă și este mereu căutată din nou odată cu schimbările condițiilor istorice. Datorită acestui antipomism inamovibil, există în permanență o luptă plictisitoare a individului cu societatea, iar opusul poate izbucni mereu, transformându-se în sfidare deschisă, pe de o parte, sau acțiuni violente, pe de altă parte. În virtutea acestui antinomianism, chiar și cea mai ideală ordine socială nu poate avea decât un echilibru instabil.

Ambii membri ai acestei antinomii, luați izolat și transformați în „principii abstracte”, dau baza idealului antic, pe de o parte, și anarhistului, pe de altă parte, acești doi poli ai gândirii socio-filosofice. Lumea antică a recunoscut doar societatea, în fața căreia individul este distrus; ideea îndatoririlor naturale pentru conștiința antică pare a fi mult mai incontestabilă decât ideea drepturilor naturale. Idealul străvechi al comunismului, la fel de exact ca sistemul comunist primitiv sau patriarhal, nu ne mai poate servi ca ideal, pentru că îi lipsește tocmai ceea ce, în ochii noștri, dă o valoare morală comunismului, căruia îi servește doar ca mijloc – libertate personalitate. Dimpotrivă, anarhismul vrea să cunoască numai drepturi în spatele individului, doar „den Einzigen und sein Eigenthum” a lui Max Stirner cu „leii habe nieine Sach’auf Nichts gestollt” a lui și negarea obligațiilor în raport cu propria lor specie.

Acesta este conținutul idealului social: porunca iubirii = dreptatea socială = recunoașterea demnității egale și absolute pentru fiecare persoană = cerința celei mai mari plenitudini de drepturi

m libertatea individului. Fundamentarea acestui ideal este dată de doctrina religios-etică a naturii sufletului uman și a obligațiilor omului față de om care decurg din aceasta. Idealul libertății, care constituie nucleul moral al democrației moderne (politice și economice), nu este dezvăluit în economia politică sau în știința dreptului: în cunoașterea empirică, o persoană caută numai mijloace pentru punerea în aplicare a unui ideal absolut . În același timp, idealurile politice și sociale care inspiră umanitatea actuală sunt, fără îndoială, idealuri creștine, întrucât reprezintă dezvoltarea doctrinei aduse în lume de creștinism despre egalitatea oamenilor și valoarea absolută a personalității umane.

Pentru a înțelege reproducerea idealului social, este esențial să nu uităm că acesta, fiind a priori sau extern politicii sociale, nu poate servi drept scop istoric, unul dintre acele scopuri care pot fi atinse și lăsate în urmă.

Doar scopurile concrete sunt realizabile în dezvoltarea istorică, în timp ce idealul dreptății este abstract și, prin însuși sensul său, poate fi combinat cu diverse conținuturi concrete. Este doar o idee regulativă, care oferă un standard pentru judecată și evaluare morală. Condițiile concrete în schimbare aduc noi date pentru soluționarea acestei probleme și pentru noua descoperire a acestei căutări istorice mondiale. Nu ne putem imagina, fără contradicție, soluția completă a acestei probleme în istorie („raiul pe pământ”), pentru că aceasta ar însemna sfârșitul întregii istorii, imobilitatea morții, sau perfecțiunea absolută, care este de neatins în condițiile empirice. Să nu uităm că idealul de egalitate și libertate este negația acestor condiții și, prin urmare, nu poate fi întruchipat în întregime în ele.

Totuși, dacă conceptul de istorie implică și ideea dezvoltării fără sfârșit, aceasta din urmă are loc într-o anumită direcție, are un scop

ideal; de aici sensul foarte definit și ideea de progres. Întregul curs al dezvoltării istorice ni se pare a fi un progres continuu (deși în zig-zag), triumful libertății și justiției în formele exterioare ale vieții sociale, emanciparea personalității umane,

') Stammler, la care natura regulativă a idealului social este excelent elucidată, subliniază pe bună dreptate că un asemenea ideal nu poate fi conceput ca atins, mișcarea către el este nesfârșită și, prin urmare, în acest sens, problema socială nu poate fi rezolvată în cele din urmă în limitele istoriei.

*

o adunare treptată și unificare externă a umanității istorice. Una dintre cele mai importante sarcini ale istoriei lumii constă în emanciparea individului și socializarea omenirii. Dar iată că suntem deja în pragul filosofiei istoriei, pe care nu este nevoie să-l traversăm în această expunere. Să observăm doar că discuția filozofică a problemei sociale, problema obligației sociale, ne conduce în mod necesar la filosofia istoriei, la problema ființei sociale și istorice, care, la rândul ei, este legată de toate problemele principale ale filozofie. Această legătură există în egală măsură pentru metafizic și pentru gânditorul pozitiv, nu numai pentru Hegel, ci și pentru Marx.

De asemenea, trebuie subliniat în mod special că idealul libertății individuale diferă esențial de criteriile utilitariste sau hedoniste care sunt adesea substituite de pozitiviști. Omul trebuie să fie liber pentru că este în concordanță cu demnitatea sa umană; libertatea exterioară este un mijloc, mai precis, o condiție negativă a libertății interne, morale, care este chipul lui Dumnezeu în om. Kant exprimă ideea că omul, ca persoană liber rațională, este scopul pentru care Dumnezeu a creat lumea, că necesitatea lumii există de dragul libertății umane. Această idee ar trebui întărită și mai ales confirmată în raport cu istoria omenirii, pentru care dezvoltarea libertății individuale este idealul suprem. Dar prezentând această cerință a libertății ca un postulat religios și moral absolut, nu o conectăm deloc cu întrebarea cum dorește exact o persoană liberă să folosească această libertate și, de asemenea, dacă va fi mulțumit de aceasta. O persoană poate, ca persoană morală care vede binele și răul, să decidă atât într-o direcție, cât și în cealaltă, iar acest lucru nu poate fi hotărât, dar un picto al oamenilor nu poate decide pentru el. Numai acțiunile umane libere au valoare morală, doar într-o persoană descoperă adevărata natură a eului său spiritual, realizează o persoană în sine. Cu greu cineva va îndrăzni să spună cu încredere că, devenind mai conștientă și mai liberă, o persoană devine în general mai fericită; în general, progresul hedonist este mai mult decât îndoielnic și rămâne în orice caz discutabil. Dar chiar dacă s-ar dovedi absolut incontestabil că, în sens hedonist, civilizația este însoțită de o regresie pozitivă, atunci și atunci ar fi necesară chemarea umanității înainte, la libertate și către acest regres,

și nu înapoi la mulțumirea fânului - libertatea este un bun atât de neprețuit care poate răscumpăra totul, iar drepturile de naștere nu ar trebui vândute pentru nicio tocană de linte.

Întrebarea autonomiei idealului social și a valorii libertății umane a fost pusă cu o forță uimitoare de către Marele Inchizitor (în legenda lui Dostoievski), care, parcă, se târguia cu Hristos pentru libertatea omului. Pentru fericirea oamenilor, care constă în sațietate, mulțumire și pace. Inchizitorul îi privează de ceea ce ar trebui să fie pentru o persoană mai presus de toate binecuvântările pământești - libertatea lor morală. ').

Dostoievski vede pe nedrept aici o negare a ideii principale a moralității creștine și îl înfățișează pe inchizitor ca pe un dușman conștient și un adversar al lui Hristos. Porunca libertății, așa cum arată istoria, aparține numărului de idei asimilate cele mai greu și cu reticență de omenire. De aceea, Inchizitorul a strâns mereu și adună încă multe și multe. Violența morală, virtutea violentă, așa sunt preceptele doar ale medievalului, dar și ale ultimilor inchizitori, cu diferența însă că, în conformitate cu înmuierea generală a moravurilor, focurile au fost acum înlocuite cu înmormântări prohibitive și punitive.

Întrucât idealul social oferă doar o scară de evaluare a fenomenelor sociale, el nu este în sine asociat cu niciun conținut concret specific, a cărui descoperire este o sarcină independentă. Și dacă idealul social pare a fi dat sau dat pentru știința socială și, în consecință, într-un anumit sens supraștiințific, atunci când se află conținutul său specific, se poate și ar trebui să folosească datele experienței științifice în cea mai mare măsură posibilă ; un ideal concret trebuie construit științific și acesta este adevărul așa-zisului. socialismul științific. După cererea perfect justă a lui Marx, afinitățile pentru realizarea idealului nu trebuie inventate din cap, ci găsite cu ajutorul unei analize științifice a realității. Politica idealistă trebuie să fie non-utopică, dar realistă; idealismul în politică poate și trebuie să fie practic. Posibilitatea logică și chiar necesitatea îmbinării idealismului cu realismul sobru este încă insuficient înțeleasă, grație confuziei complet eronate și arbitrare a idealismului cu utopismul, când de fapt nu există nimic în comun între unul și celălalt. Dimpotrivă, psiho-ul utopic

*) Mier. „Ivan Karamazov ca tip filosofic”, pp. 99 și urm.

logic mai degrabă legat de pozitivism datorită faptului că la acesta din urmă absolutul este căutat în relativ, în timp ce în idealism se observă perspectiva filozofică corectă.

Realismul socio-politic, bazat pe idealismul filozofic și opus fundamental practicității și adaptării fără principii, nu constă deloc

în faptul că idealul ar trebui schimbat cu fleacuri și târâș pe pământ. Cerințele unei politici realiste ghidate de un ideal absolut nu pot fi nicidecum o predicare a lucrurilor mărunte și o negare a unor mari sarcini istorice și sociale. Desigur, orice activitate practică constă din lucruri mărunte, adică din acțiuni disparate separate, dar aceste acțiuni pot și trebuie considerate într-o legătură organică cu marile sarcini istorice care le revigorează. Aceste sarcini sunt istorice în sensul că nu sunt postulate abstracte ale moralității, ci mai degrabă cerințe concrete și fezabile pentru reorganizarea realității în direcția idealului. Tocmai astfel de sarcini, și nu principii morale abstracte, sunt cele care determină programele partidelor politice, dau un anumit conținut luptei politice și sociale. Aceste sarcini pot, desigur, să difere unele de altele prin amploarea lor și necesită timpi diferiți pentru implementarea lor; dacă uneori o sesiune parlamentară este suficientă pentru a promulga orice lege a fabricii, atunci pentru o reformă socială radicală sau pentru eliberarea politică a țării este necesară munca combinată a mai multor generații. Este foarte posibil, așadar, ca o astfel de sarcină, fără a-și pierde caracterul istoric, în raport cu viața individuală a unui individ, să joace doar rolul unei idei regulatoare care determină direcția activității, dar nu se încadrează în întregime în ea. . Între sarcinile istorice specifice, așadar, există o gradare în funcție de gradul de șprot și de dificultatea acestora; cu cât nevoile spirituale ale individului sunt mai profunde, cu atât sarcinile istorice cu care ea își leagă activitățile sunt mai largi. Orizonturile largi sunt necesare nu numai pentru ochi, ci și pentru spirit.

Idealul dreptății este inerent fiecărei persoane. Nu există o astfel de persoană care s-ar răzvrăti împotriva dreptății ca atare, care ar dori în mod conștient să fie nedreaptă în acțiunile sale. Natura morală a oamenilor este aceeași și nu există niciun motiv pentru a împărți omenirea în această privință în oi și capre doar pe baza faptului că aparțin.

diferite grupuri socio-economice și politice. Și, în același timp, pare imposibil să găsești doi oameni care să fie de acord în înțelegerea cerințelor specifice ale justiției în toate cele mai mici detalii, iar întreaga umanitate, așa cum se știe, se dezintegrează în prezent într-un număr de partide sau grupuri cu înțelegere diferită, chiar diametral opuse, a cerințelor.justiție. Cum poate fi explicat acest lucru?

Se pot evidenția o serie întreagă de motive, din cauza cărora cele mai diverse revendicări sunt formulate în numele unui singur ideal de dreptate. În primul rând, trebuie să se țină cont de întreaga complexitate a vieții sociale și de posibilitatea rezultată a unui dezacord complet sincer și conștiincios, bazat pe evaluarea acelorași fenomene; Desigur, acest dezacord nu distruge sensul central al idealului unic al dreptății, la fel cum dezacordurile științifice distrug adevărul unic ca ideal sau normă de cunoaștere științifică. Un exemplu izbitor de o astfel de disidență sinceră și conștiincioasă este perspectiva socio-politică a Evg. Richter, liderul liber gânditorilor, pe de o parte, și al social-democraților, pe de altă parte. Idealul lui

Richter și Bebel este unul și același — libertatea individului; dar unul, în numele acestui ideal, înainta revendicările socialismului, iar celălalt, temându-se de posibilitatea absorbției despotice a individului de către stat într-o societate socialistă, propune programul opus de maiestate. Pe baza unei înțelegeri diferite a cerințelor specifice ale justiției, disputele fundamentale și o luptă fundamentală sunt în general conduse. Posibilitatea unor dezacorduri la fel de profunde și sincere există în evaluarea evenimentelor individuale, faptelor mici și mari, din care este compusă politica socială. Experiența arată că asupra oricărei chestiuni de natură practică există nesfârșite dezacorduri între politicienii sociali, chiar și cu o comunitate completă de idealuri călăuzitoare: de exemplu, este suficient să cităm diferențele în problema țărănească, în problema sindicatelor muncitorilor, cooperative, activitate parlamentară etc., existente în mijlocul actualei social-democraţii germane.

Al treilea și, poate, cel mai important motiv pentru diferențele în înțelegerea dreptății este limitarea fatală a omului, îngustimea perspectivei sale spirituale. Perspectiva fiecărei persoane se formează în funcție de întreaga sumă a condițiilor individuale, care diferă puternic pentru diferite grupuri sociale. Prejudecăți absorbite cu laptele matern, educație.

ignorarea multor aspecte ale vieții, o adaptare involuntară și inconștientă a unei viziuni asupra lumii la condițiile de viață, un tribut natural adus slăbiciunii umane, toate acestea vor crea un fel de depozit mental al unor grupuri sociale întregi, după cum se spune, psihologia de clasă. Pentru a explica particularitățile psihologiei de clasă, nu este nevoie să le reducem la interesul de clasă, care nu are nimic în comun cu ideile de justiție; ele sunt explicate destul de adecvat pe baza unui fapt general, limitările empirice ale omului, care fac posibile diverse înțelegeri ale cerințelor justiției destul de bune. Un individ separat, în măsura puterii și dezvoltării sale spirituale, poate slăbi sau rupe această limitare empirică a viziunii sale asupra lumii, declasifica psihologic. Totuși, nu trebuie uitat că o astfel de declarație necesită o forță spirituală absolut excepțională, uneori eroism.

Din toate motivele indicate, dacă oamenii ar fi conduși în acțiunile lor numai de cerințele justiției, așa cum le înțelege toată lumea, atunci chiar și atunci ar exista inevitabil o luptă între ei, datorită diferenței în această înțelegere și a dorinței firești a fiecăruia. pentru a-și apăra propriul adevăr, și pe această bază ar apărea ceartă intestină și voipy. Dar asupra oamenilor, nu numai motivele ideale, ideile despre ceea ce este cuvenit și corect au putere. și motive egoiste și interese personale. Nevoie extremă sau instincte de prădător, slăbiciune a voinței sau pofta de putere, ura sau viclenia, invidia sau lăcomia — într-un cuvânt, cele mai variate motive pot determina acțiuni comise fie direct contrare cerințelor justiției, fie chiar mai des, în în plus față de considerațiile despre pkhb; se creează o obișnuință într-o serie întreagă de acțiuni care să fie ghidate de un instinct egoist, fără să pună deloc întrebări despre

dreptate, se instituie un fel de imoralitate practică cu privire la aspecte întregi ale vieții, desigur, pentru fiecare în felul său. si in diferite marimi. Asemănarea situației economice și aceeași direcție a intereselor personale datorită acesteia creează interese de clasă sau de grup care joacă rolul de pârghii în viața socială.

Viața individuală a fiecărei persoane este o încurcătură psihologică a celor mai diverse motive, atât ideale, cât și de bază, și nu există nicio modalitate de a determina care dintre ele joacă un rol important în viața unei persoane. Prin urmare, apropo, doctrina rolului dominant al clasei

de interes, înțeles în sensul unui hipstiic egoist, este cel puțin o afirmație de nedemonstrat. Totuși, dacă nu suntem în stare să dezvăluim sau să calculăm motivele acțiunilor, atunci însăși etapele acțiunilor care sunt accesibile observării directe pot fi supuse studiului și grupării. Oricât de importantă ar fi cunoașterea motivelor interioare pentru judecata morală, în scopurile politicii sociale este suficient să cunoaștem modul obișnuit de acțiune al indivizilor sau grupurilor sociale, oricare ar fi motivele acestora, pentru a putea socoti practic cu el. În rândurile unuia și aceluiași partid politic vor fi, fără îndoială, oameni mânați de cele mai diverse motive, cu convingeri și stări mentale diferite; totuși, această diferență se stinge printr-o anumită unitate de acțiune, corespunzătoare scopurilor obiective ale partidului, iar această unitate practică face posibilă ignorarea tuturor celorlalte diferențe, oricât de mari ar fi ele. O asemenea viziune nu păcătuiește cu indiferență morală, dar nu este un compromis, deoarece partidul și gruparea socio-politică, conform sarcinii în sine, ia întreaga persoană în ansamblu, dar numai o anumită latură a activității sale, necesită anumite acțiuni din partea lui, fără a căuta motivele lor cele mai intime. Disciplina de partid nu poate și nu trebuie să depășească ceea ce este absolut necesar în scopul acțiunii de partid, lăsând în toate celelalte privințe libertate deplină a individului. Din păcate, o înțelegere corectă a limitelor disciplinei de partid este slab inculpată în practică.

Întrucât în viață există aspirații diferite și chiar diametral opuse, este evident că toate nu ne pot părea corecte, dacă avem un anumit ideal, propria noastră înțelegere a dreptății. Altfel, ar trebui să întoarcem toată logica peste cap și să desființăm legile logice de bază, în primul rând legea identității, a contradicției și a terțului exclus, și să justificăm alb-negru dintr-o dată. Sau, altfel, rămânem cu indiferența criminală și moale, patria haosului și a întunericului, ca să folosim frumoasa expresie a lui Kant. Abordând viața cu anumite cerințe și regăsind în toată cearta de interese și aspirații, care nu depinde de voința mea și, prin urmare, trebuie acceptată de mine ca un fapt, trebuie să țin neapărat în considerare în ea

') Este de la sine înțeles că aici se cere un anumit minim etic, dar constă în principal în cerințe de natură negativă, și nu de natură pozitivă.

o poziție clară și lipsită de ambiguitate, unindu-se cu oricare dintre curenții existenți sau luându-și propria direcție. În consecință, orice formă de participare activă la viață în mod fatal, împotriva voinței noastre, ne atrage în ooryo. căci viața este o luptă, iar adevărul din ea nu numai că unește, ci și desparte. Veșmintele festive strălucitoare pot fi păstrate doar de cei care părăsesc viața, iar fiecare persoană vitală își îmbracă un șorț de lucru sau o armură de luptă pentru a lucra pentru adevărul său sau a lupta pentru el.

Prin urmare, o politică concretă supraclasă sau umană generală este imposibilă, este un loc gol, în realitate există doar o politică de clasă, o politică de grup PNL de partid, o politică nu de unitate, ci de diviziune și luptă.

Dar cădem într-o contradicție fără speranță cu noi înșine? La urma urmei, la început am negat fundamentele independente ale politicii de clasă și am stabilit idealul uman universal al politicii sociale, iar acum ajungem la concluzia că, în realitate, doar politica de clasă este posibilă, iar politica umană universală este o fantomă goală? Aparenta contradictie dispare insa daca ne indreptam atentia catre sensul real al ambelor afirmatii presupuse contradictorii, dintre care prima priveste scopul ideal, iar al doilea mijlocul concret care duce la realizarea lui. Rămâne ca până acum incontestabil faptul că idealul politicii sociale, criteriul de evaluare a acestor sau a altor fenomene și activități concrete, este dat de ideea echivalenței personalității umane și a drepturilor sale naturale, de aici rezultând. Această cerință absolută a moralității determină direcția în care trebuie să meargă dezvoltarea socială. În raport cu acest scop absolut, trebuie evaluate toate mijloacele de politică socială, care sunt determinate în detaliu de condiții specifice. Din acest punct de vedere, politica de clasă are și o valoare ideală, nu pentru că este politică de clasă, sau pentru că interesele unui grup social dat sunt ceva sacru sau preferabil în sine, ci pur și simplu pentru că în acest caz aceste cerințe coincid cu cerințele . de justiție socială, și Această legătură este pur istorică, nu logică. Cereri de reforme sociale, emanate în prezent de la clasa muncitoare și în principalele trăsături care coincid cu interesele sale de clasă. își primesc valoarea etică nu ca urmare a acestei coincidențe, ci datorită faptului că aceste revendicări pot fi susținute în numele unor interese care sunt comune întregii omeniri, nu străine capitaliștilor,

a căror demnitate umană nu corespunde nici poziției voluntare sau involuntare a exploatatorilor, în numele distrugerii claselor și intereselor de clasă. Desigur, interesele ideale ale personalității umane se ciocnesc în acest caz de interesele materiale ale subiectului dappago, plasat în anumite condiții externe de viață, și pe această bază se naște o luptă. Dar în acest caz, lupta este singura cale către viitor, chiar și către o lume îndepărtată, către o lume bazată nu pe

reconcilierea lașă cu neadevărul, ci pe triumful biruitor al adevărului.

Pe baza celor spuse, negând doctrina socio-filozofică a marxismului și pornind din temeiuri filozofice cu totul diferite, îi rămân fidel în tot ceea ce privește chestiunile de bază ale politicii sociale concrete, abatându-mă de la el numai în acele puncte de doctrina economică, unde aceasta din urmă mi se pare eronată în forța argumentelor de natură economică deosebită (de exemplu, în chestiunea agrară).

Teoretic, distingem două idealuri care dau viață economiei politice: economic și social. Desigur, în viața concretă nu există o separare între fenomenele economice și cele sociale, ceea ce este posibil doar în abstracție. De fapt, cererile economice au și semnificație socială și invers. Eliberarea socială este, de asemenea, asociată cu eliberarea economică, libertatea de opresiunea socială este inseparabilă de libertatea de sărăcie. Cu toate acestea, deși cerințele politicii sociale și economice pot merge în paralel și se pot îmbina până la punctul de a nu se distinge, teoretic este posibil să se separe în mod artificial și chiar să se opună. Fiecare dintre cele două idealuri ale economiei politice poate fi transformat într-un „principiu abstract” și, dezvoltat unilateral, poate duce la o absurditate socio-politică.sociale?Nu există nicio modalitate de a da un răspuns satisfăcător la această întrebare, așa cum este este imposibil de răspuns, de exemplu, la întrebarea care pedeapsa cu moartea este de preferat: prin ridicare sau ghilotinare?La întrebarea care este mai gravă, trebuie să răspundem aici: ambele perspective sunt mai proaste.libertatea socială este o condiție la fel de esențială, deși negativă. pentru dezvoltarea personalității umane.

') cf. articolul precedent „Despre idealul economic”.

este deci potrivit să considerăm ambele idealuri ale economiei politice ca echivalente, pentru lipsa completă a oricărui motiv pentru a acorda preferință unuia sau celuilalt. Prin urmare, o politică corectă trebuie recunoscută ca fiind una care acordă o atenție egală intereselor progresului social și economic. Aceste cerințe, cel puțin în teorie, sunt satisfăcute de politica socială a marxismului, care urmărește în mod conștient să împace interesele progresului economic cu cerințele justiției sociale. Un exemplu de entuziasm unilateral pentru progresul economic este dat de apologeții burghezi englezi și non-englezi, care au privit o persoană exclusiv ca pe un instrument pentru producerea bogăției și și-au subordonat cerințele socio-politice acestui aspect unilateral. . Aceasta a fost însoțită de cea mai revoltătoare indiferență față de suferința clasei muncitoare, care a purtat pe umerii ei povara acumulării de avere. Un exemplu de extremă opusă, chemarea numai a cererilor de justiție socială, fără nicio atenție la cerințele progresului economic, este doctrina simplificării de L. N. Tolstoi. Revoltat de dezastrele moderne și de toate nedreptățile sociale, Tolstoi oferă o modalitate simplă și imediată de a le elimina prin simplificarea și distrugerea diviziunii muncii cu toate

consecințele ei. Pe lângă diversele și numeroasele obiecții care sunt ușor de formulat împotriva acestei învățături, nu trebuie uitat că împlinirea predicii lui Tolstoi, după ce a distrus, poate, sclavia socială, ar cufunda probabil omenirea în sclavia economică, adică în hrana de nescăpat, care, cu densitatea actuală a populației ar putea duce cu ușurință la foamete. Este exact ceea ce nemții caracterizează ca aruncarea din baie împreună cu apa și copilul. Astfel, cerințele politicii economice și sociale trebuie să fie întotdeauna în acord între ele, iar un astfel de acord în fiecare caz individual este o questione facti, uneori foarte greu de rezolvat. Dar această întrebare este decisă deja pe baza datelor furnizate de economia politică empirică și depășește limitele filosofiei sociale.

Astfel, edificiul politicii sociale se afirmă pe două temeiuri – pe idealul economic și social, iar pe frontonul acestei clădiri este înscris un cuvânt, care exprimă întregul conținut al ambelor idealuri și, în consecință, toate sarcinile. a politicii sociale, iar acest cuvânt magic este libertate.

10) Sarcinile economiei politice.

Domeniul de cunoaștere în general al întregii omeniri este divers - de la a ști să exploatezi fierul. la rangul mișcării luminarilor, că o persoană este pierdută în acest număr de cunoștințe existente și infinitate posibile, dacă nu are un fir călăuzitor de-a lungul căruia să poată aranja această cunoaștere, să o distribuie în funcție de peretele ei. semnificație și importanță. Înainte ca o persoană să știe ceva, trebuie să decidă că acest obiect de cunoaștere este important pentru el și mai important și mai necesar decât acele alte nenumărate obiecte de cunoaștere de care este înconjurat. Înainte de a studia ceva, o persoană deja consolă de ce studiază acest subiect, și nu restul.

Lev Tolstoi.

1. Despre subiectivism și obiectivism în economia politică.

Economia politică are o poziție atașată intereselor intelectuale ale umanității civilizate moderne și trebuie spus că ocupă pe bună dreptate o asemenea poziție. Omul modern poate să nu aibă niciun concept de chimie, să nu cunoască fizica, să fie ignorant în astronomie și așa mai departe. fără prejudicii semnificative asupra personalității sale morale, dar nefamiliarizarea cu fundamentele economiei politice îl privează de înțelegerea celor mai importante fenomene ale societății și, prin urmare, îl face surd la cerințele moralității sociale și, prin urmare, introduce un defect semnificativ tocmai în morala sa. personalitate. Acest rol al economiei politice nu este în niciun caz determinat de un teoretic

nicio problema pentru ea. Întrebările de care se ocupă sunt de natură faptică, vizează stabilirea și explicarea cauzală a diverselor fenomene ale vieții sociale; prin urmare, în conținutul lor imediat, ele sunt complet lipsite de acea ardere și persistență, care este caracteristică, de exemplu, principalelor întrebări ale conștiinței filozofice și religioase, întrebările despre bine și rău, sensul vieții umane, conținutul proces istoric etc. Putem spune că, în general, problemele economiei politice aparțin domeniului rațiunii nu teoretice, ci practice, ele sunt dictate de căutările sociale și etice ale omenirii moderne, de aspirațiile acesteia de a organiza relațiile sociale pe baza justiție socială, pentru a asigura cea mai mare libertate a individului de opresiunea economică și socială. Aceste aspirații emancipatoare ale timpului nostru pun în coadă un număr nenumărat de întrebări mari și mici de natură practică, în întregime contopindu-se într-o singură problemă generală, al cărei nume este problema socială. Problema socială este principala și chiar singura problemă care determină întregul conținut al economiei politice, centrul ei moral. Și dacă orice persoană dezvoltată din punct de vedere moral poate și ar trebui să rămână indiferentă față de cerințele justiției sociale, atunci, făcând acest lucru, este condusă la studiul economiei politice, care este, prin urmare, pe bună dreptate clasată printre științele generale ale educației (dacă acestea din urmă sunt numite acele științe). care educă o persoană într-o persoană, ca o persoană rezonabilă și morală din punct de vedere spiritual, și nu-i spun doar cunoștințe speciale).

Deci, economia politică ca știință nu este autonomă, ci heteronomia, sarcina sa ideală sau principală este dată din exterior și, prin urmare, nu este o știință în sensul propriu, ci o tehnică (în sensul de mai sus, vezi articolul Despre Ideal economic), și mai precis, etica aplicată. Întrebarea este acum cum, în aceste condiții, va fi determinată natura logică a economiei politice, drepturile și obligațiile sale ca știință și exact unde este granița care separă domeniul tehnologiei de știința pură?

Problema logicii particulare și, împreună cu aceasta, natura etică a științei sociale în general și a economiei politice în special, nu este nouă în literatura rusă și europeană. Ciocnirea sociologiei subiective și a materialismului economic,

care este încă proaspătă în memoria cititorului rus, s-a produs tocmai pe baza unei înțelegeri diferite a naturii științei sociale. În prezent, credem noi, putem deja rezuma unele dintre rezultatele acestei lupte literare, arătând adevărul și neadevărul relativ al ambelor tendințe în conflict. Reprezentanții sociologiei subiective (și, în fruntea lor, domnul Mihailovski), în urma lui Kopt, au susținut că elementul etic din știința socială nu poate fi înlăturat. Meritul aici constă în faptul că, în urma vocii sentimentului natural care protestează împotriva doctrinarismului naturalist, au refuzat să echivaleze știința socială cu știința naturii, apărând drepturile idealului social, cerințele etice ale persoanei vii (această trăsătură

este mai ales evidentă în lupta domnului Mihailovski cu obiectivismul naturalist al ologiei sociale Spencer).

Dar subiectiviștii și-au apărat cauza justă prin mijloace absolut inutile și, în fața păianjenului, greșite. „Metoda subiectivă” în știință, această contradicție logică întruchipată, distruge fundamental însăși posibilitatea științei — în prezent nu este nevoie să dovedim acest lucru în detaliu, iar această construcție epuizează toată creativitatea pozitivă a sociologiei subiective. problema.Iar aceasta devine invechita de indata ce ne indreptam atentia catre fundamentul filozofic pe care si-a construit sociologia subiectiva edificiul.A fost un pozitivism dogmatic care nu lasa loc deloc eticii autonome si, gandit pana la capat, duce la fatalism. determinismul.Sociologia subiectiva a evitat aceasta intrebare-politist, cu care constiinta vie nu se poate si nici nu se va impaca niciodata, doar cu pretul inconsecventei logice.x inconsecventa. Prin urmare, era destul de firesc ca ea să fie sortită să fie învinsă de acea doctrină, care se sprijinea pe aceeași fundație filosofică, dar în același timp se distingea printr-o hotărâre logică care nu s-a oprit în fața absurdității, dacă doar ar reprezenta o concluzie consistentă. din cele acceptate, ilp cel putin unilateral de trimiteri incorecte.

Marxismul a fost tocmai acea aplicare consecventă a pozitivismului în sociologie, pe care subiectivul

share sociologie; și negarea semnificației eticii în sociologie, a autonomiei idealului, a rolului individului în istorie, într-un cuvânt, marxismul și-a extras consecvent tot doctrinalismul aspru din premisele sale filozofice, din pozitivismul său dogmatic. De aceea, victoria „objectivismului necruțător” al marxismului asupra „metodei subiective” s-a dovedit a fi destul de firească și inevitabilă, pentru că marxismul nu a venit să distrugă, ci să îndeplinească preceptele acelui pozitivism dogmatic, căruia i-a servit sociologia subiectivă, ci nu a rămas fidel până la capăt.

Cu toate acestea, victoria marxismului a fost o victorie pirică a pozitivismului dogmatic, căci pericolul l-a costat prea scump, mai mult decât ar putea plăti vreodată o persoană vie. Legat în viață de fluxul idealismului practic, marxismul a fost în permanență chinuit de o luptă internă între consistența sa logică, care a dus la un determinism fatalist, și cerințele unei conștiințe morale eficiente, care nu s-a împăcat cu el. Printr-o ciudată ironie a destinului, marxiştii căutau un sprijin teoretic pentru aspiraţiile lor sociale şi etice într-o doctrină care exclude în mod fundamental orice rol independent al eticii. Dacă în sociologia subiectivă a fost recunoscută întreaga insuportabilitate a pozitivismului consistent, pentru că contradicțiile au fost tocite, acum situația a devenit fără speranță. A rămas un singur lucru: să supunem unei încercări critice fundamentul filosofic comun sociologiei subiective și marxismului, să transferăm problema pe terenul pe care ar putea, cel puțin, să fie discutată, adică pe terenul teoriei cunoașterii, a criticii filozofice.

Acest lucru a fost făcut cu cel mai mare succes de către Stammler și în aceasta constă semnificația de durată a cărții sale în istoria filosofiei sociale. Stammler a realizat ceea ce a aspirat, deși fără succes, sociologia subiectivă, bazată pe pozitivism dogmatic. El, în primul rând, a reamintit relativitatea legii cauzalității, care este doar o condiție a numirii și nicidecum un principiu absolut, supus rivalității sau limitării, așa cum este acceptată în filosofia determinismului dogmatic. II, în al doilea rând, în legătură cu aceasta, a stabilit autonomia idealului social, indiferent de orice conținut special al științei sociale (deși a lăsat deschisă problema justificării metafizice a acestui ideal; totuși

*) Pentru o expunere a învăţăturii lui Stammler, vezi articolul „Despre regularitatea fenomenelor sociale", capitolele I-II.

Concluziile lui Stammler, nelimitate de el însuși la nicio doctrină metafizică, duc în mod necesar la metafizică). Zidul gol al fatalismului determinist a fost spart d).

Dar Stammler însuși nu numai că nu a făcut un pasaj suficient de larg în ea, ci, dimpotrivă, a părut că a aglomerat intenționat calea nou deschisă și a făcut totul pentru a ascunde adevărata semnificație a operei sale. El nu numai că nu a folosit datele cercetării sale pentru cea mai generală schiță a sociologiei critice, dar el însuși a distorsionat semnificativ trăsăturile sale adevărate. Tocmai prin doctrina sa a două „unități de bază" în „înțelegerea" (Einsicht) a fenomenelor sociale a introdus un dualism imposibil în știința socială și, în același timp, a căzut în contradicție cu unitatea conștiinței transcendentale, care este un condiție necesară pentru orice experiență go pago zpapiya. (Acest argument, prezentat de mine în articolele anterioare despre Stammler (articolele I și II), îl susțin pe deplin și acum).

Aceasta are ca rezultat o considerabilă absurditate și incompletitudine în întreaga doctrină a idealismului social. Tocmai, rămâne neexplicată următoarea întrebare: dacă recunoaștem autonomia idealului social, care în acest sens este a priori dat sau dat pentru știința socială, atunci cum vor fi determinate sarcinile acesteia din urmă? În Causalitatea lui Stammler! și Tolos, punctele de vedere ale cauzalității și obligației sau idealului rămân egale, dar nu conciliabile în știința experimentală, în timp ce una sau alta dintre reconcilierea lor practică este deja necesară pentru însăși existența științei sociale (lăsând deoparte latura metafizică a această problemă). Cauzalitate sau obligație, cereri ale minții cunoscătoare, teoretice sau

9 Cea mai mortală pentru marxism, ca determinism consistent, în cartea lui Stammler este doctrina sa despre libertate, chiar dacă numai în sens epistemologic, și doctrina bazată pe aceasta despre autonomia idealului social. Este firesc, așadar, ca la vremea sa principalele eforturi ale criticii mele marxiste (articolul I și II) să fi fost îndreptate tocmai împotriva acestor învățături. În urma polemicii cu Stammler și Struve, mi s-a dovedit că idealul nu este dat de știință,

așa cum crede marxismul real, ci de „viață”, prin urmare, este wimpouchen sau neștiințific, iar în acest sens este autonom în raport cu știința. Desigur, o categorie epistemologică atât de ciudată precum „zhpsi” nu a putut fi satisfăcută multă vreme, astfel încât în cele din urmă a trebuit să revin din nou la problema promovării idealului social. Încă o dată, a devenit destul de clar că definiția negativă a idealului „științific din afara” nu este suficientă și că prin natura sa nu este doar științifică, ci și supraștiințifică, super-experimentată și, prin urmare, se referă la metafizicianul b. .

rațiunea practică, va trebui, în orice caz, să i se acorde prioritate pentru a ieși din pământul dualismului. În opinia noastră, „primatul” în știința socială aparține rațiunii practice, datoriei sociale. Idealul social creează știința socială și nu este creat de ea - asta este ceea ce este clar aici la prima vedere și cum este definit ca o tehnică, în contrast cu știința pură.

Dar aceasta diminuează știința în drepturile ei? Stabilind prioritatea logică a idealului social și declarând știința socială în general și economia politică în special etica aplicată, nu negăm caracterul științific al acesteia? Nu cădem oare sub aceleași reproșuri pe care le-au făcut pe merit reprezentanților sociologiei subiective de către marxişti? Iată temerile care apar în mod natural în fiecare reprezentant al științei sociale. În ce fel se îmbină în el subiectivismul și o anumită prejudecată, care este introdusă inevitabil de idealul social a priori, și obiectivismul, cerințele științificității? Este posibilă și în ce sens o sociologie „subiectivă”, construită nu dogmatic, prin tocirea contradicțiilor ireconciliabile, ci critic, printr-o delimitare logică a intereselor conflictuale și o armonizare armonioasă a principiilor?

Existența economiei politice este determinată, pe de o parte, de prezența în mintea noastră a unor idei despre justiția socială sau un ideal social care este în conflict cu realitatea și dorința rezultată de a întruchipa idealul în realitate, de a-l apropia. la ideal. Dacă nu ar exista această discordie și contradicție între ideal și realitate, dacă totul în viața socială ar fi lin și nimic nu ar jigni conștiința noastră morală, economia politică nu ne-ar fi de nici un folos și, desigur, nu ar exista. Scopul ei este tocmai de a ajuta în lupta împotriva răului social, adică tocmai prin ceea ce se cere existența economiei politice - își pune, în acest sens, sarcina auto-abolirii, se străduiește să se facă de prisos. Pe de altă parte, pe lângă conflictul dintre ideal și viață, condiția obiectivă care dă naștere existenței economiei politice constă în complexitatea realității sociale cu care se confruntă omenirea modernă. Dacă relațiile economice și sociale ar fi atât de simple și transparente încât ar fi suficient să înțelegem ph

experiența personală și bunul simț, economia politică nu s-ar fi putut transforma într-un păianjen special, ar fi fost pur și simplu inutil. Insuficiența experienței personale și a înțelegerii individuale creează nevoia unei observații colective și sistematice, verificată și completată de munca colectivă de gândire; odată cu complicarea vieții economice și a sarcinilor ei, în mod firesc, conținutul economiei politice devine mai complicat.

Deci, sarcina fundamentală a economiei politice îi este încredințată din exterior, totul este lucru pe o anumită temă, de altfel, de natură științifică, dar practică. II aceasta determină subiectivismul său originar, care nu poate fi eliminat prin nici un apel la obiectivism și „științificitate”. Drepturile subiectivismului se limitează doar la această formulare generală a problemei, cerințele ei se rezumă la faptul că problema socială constituie, într-adevăr, , centrul moral al științei economice, care poate fi legat printr-o rază de oricare dintre punctele periferiei cercetării economice.Acele probleme și probleme științifice, la care această rază nu poate fi în niciun caz trasă, sunt în afara economiei politice și , deși pot fi foarte curioși în alte privințe, nu sunt de interes economic, întreabă acest păianjen, este necesar în fiecare ramură a cunoașterii, căci aceasta este o condiție necesară pentru munca științifică conștientă și rațională, care tocmai prin această conștiință. , diferă de gelertismul fără suflet, care este străin de adevărata știință. Prin urmare, este, de asemenea, necesar ca un economist să știe despre ce întreabă știința lui pentru a fi... economist. Neavând o înțelegere clară a problemelor aplicate ale științelor sociale, avocații, dar conform vechii expresii a lui Kant, încă caută conceptul de drept, în timp ce economiștii diferă în definirea unui fenomen economic și a subiectului corespunzător economiei politice. . După ce s-au oprit pe o elucidare critică a naturii economiei politice și a sarcinilor sale, ochii vor să le creeze prin definiții verbale; prin urmare, în pragul majorității manualelor și sistemelor de știință economică, te întâlnești cu o pădure întreagă de astfel de definiții, pe care fiecare autor le compune din capul său. Bun cu nenumărate clasificări

economie, venit, bogăție, utilitate, valoare, muncă etc., etc., toate aceste definiții verbale, care există în principal pentru a „face sisteme din cuvinte”, sunt rodul unei asemenea discuții într-un prost sensul cuvânt, după ce a trecut cu succes acest purgatoriu terminologic, ajungi la conținutul real al științei economice, care în general rămâne același și este determinat nu de sofisticarea verbală, ci de cerințele conștiinței practice, să creeze obiectul științei lor, între timp, întrucât le este dat în prealabil, tot ce au nevoie este o urmărire conștientă a acestui scop. Prin urmare, poate cea mai bună definiție a economiei (ca și a dreptului) este absența oricărei definiții exacte '), pentru imposibilitatea căreia trebuie să se mulțumească cu un surogat practic pentru definiții făcute cu un scop special sau dintr-un punct de vedere special, dar pe baza unor semne externe π grosolane. Stammler a făcut, după părerea noastră, o mare greșeală prin faptul că a început să caute un semn constitutiv al

economiei, fenomenelor economice etc., și a văzut acest semn în reglementarea juridică (de aici toată construcția sa ulterioară cu formalismul său gol și inutil.). Nu putem stabili sau constitui obiectul economiei politice, pentru că aici nu suntem liberi din punct de vedere logic: ne-am confruntat cu o problemă practică definită, soluției căreia trebuie să subordonăm întregul aparat logic al științei. Între timp, potrivit lui Stammler și susținătorii formalismului logic în general (în sensul de mai sus), trebuie să închidem ochii asupra acestei sarcini vitale și naturale a științei economice și să o compunem artificial sau, în latină, să-i constituim obiectul. De remarcat, de asemenea, că această constituție este în esență lipsită de orice criterii și restricții obiective, motiv pentru care alături de construcția lui Stammler pot fi puse și alte construcții care îndeplinesc în egală măsură cerințele formalismului logic2).

*) Mier. articol „Economie și drept”.Desigur, definiția are un cu totul alt sens în cazul în care este dată la finalul studiului și este rezultatul ei. În acest caz, ea reprezintă, parcă, o formulă prescurtată de concluziile studiului.asemănarea exterioară cu acea definiţie preliminară şi pur verbală, care nu vrea să fie determinată de cercetare, ci o predetermina.

2) Acest rău se va face simțit cu cea mai mare forță în așa-numita economie teoretică (mai multe despre asta mai jos). Inspirat, evident, de Shtam-

Definirea sarcinilor generale de economie politică sau de interes economic limitează influența subiectivismului în știința economică, iar apoi începe domeniul cercetării științifice obiective. Economia politică, ca orice știință istorică, trebuie, după ce a delimitat într-un anumit fel cercul observațiilor sale, să urmărească o singură sarcină - descoperirea adevărurilor științifice prin acele metode științifice care sunt cele mai potrivite în fiecare caz dat și întrucât economia politică își dorește cu adevărat pentru a fi o știință, trebuie să evite orice subiectivitate. adică tendința, altfel devine falsă și se transformă în miologie. Așadar, este timpul să uităm calificări contradictorii pe plan intern: știința burgheză și proletară, care înseamnă nimic mai mult, nimic mai puțin decât știință tendențioasă (într-o direcție sau alta) sau falsă; o asemenea calificare nu poate însemna decât reproș sau cenzură și în niciun caz nici un fel de laudă.

O politică socială conștientă necesită o înțelegere științifică a relațiilor sociale, o economie politică științifică. O virgulă de orice specialitate presupune pregătire specială, cunoștințe deosebite: un cizmar trebuie să cunoască meșteșugul cizmarului, un inginer arta de a construi căi ferate, un bancher un burlac. În componența științei economice, odată cu dezvoltarea și complicarea vieții economice, se diferențiază un număr din ce în ce mai mare de specialități diferite, care cu drept deplin pot fi utilizate de specialități tehnice individuale: diferite tipuri de bănci, tarife, căi ferate, diverse

ramuri ale economia financiară, diverse ramuri ale agriculturii, -sing și politica comercială, bani, societăți de consum, diverse case de casă etc., etc. Există deja atât de multe astfel de ramuri semi-independente ale tehnologiei economice încât se specializează în limitele economiei politice. a devenit o nevoie urgentă, iar economiștii, care cunosc bine sau chiar cunosc toate ramurile speciale ale economiei politice, au încetat de mult să mai existe.

Mlerom, la formularea sarcinilor economiei politice, îl urmăm pe Sombarg: „Procedez”, spune el în introducerea la Der moderne Kapita- lisinus, din ipoteza că o trăsătură specifică a teoriei ar trebui luată în considerare în aplicarea principiului unificator al explicaţiei. Această formulare foarte vagă şi nedefinită rămâne însă fără nicio influenţă serioasă asupra caracterului moştenirii lui Sombarg şi, cel mult, se exprimă în dorinţa de a găsi pretutindeni urme de „caniga- lpsma”.

Cu toate acestea, necesitatea acestor ramuri speciale ale tehnologiei economice nu necesită încă necesitatea unei economii politice științifice; aceste specialități economice pot exista independent de el (deși, desigur, suferă un anumit prejudiciu din aceasta). Economia politică științifică, deși existența ei este determinată de cerințe de natură practică, nu servește în mod direct niciunui scop direct utilitar. Ca orice știință, este ghidată de interesele popmaniei științifice și pur teoretice ale realității sociale și economice. Sarcina economiei politice este analiza științifică și explicarea cauzală a sistemului socio-economic modern, care reprezintă mediul în care trebuie să acționeze politica socială. Urmărind sarcinile de înțelegere științifică, economia politică nu îi învață direct pe adepții săi vreo pereche practică , dar le oferă acea înțelepciune, care, chiar și pentru practică, este adesea mai importantă decât pregătirea tehnică.

Rezultatele practice din studiul economiei politice pot fi deci supuse unei contabilități precise, deoarece constau doar într-o dezvoltare politică și economică generală. Totuși, acesta din urmă este ceva și practic palpabil, deoarece prezența sau absența obiceiului gândirii sistematice într-o anumită direcție și lărgimea generală a orizontului spiritual se reflectă și în orice activitate specială. Utilitatea economiei politice constă, așadar, în faptul că, dând dezvoltare economică generală, ea ridică gradul de conștiință în politica socială.

Abandonând criteriul îngust utilitar și practic meschin, trebuie să definim însăși sarcinile înțelegerii realității sociale și economice cu șprotul cu care le stabilește gândirea științifică modernă. Deși scopul ultim al economiei politice este înțelegerea nevoilor și evenimentelor prezentului, analiza sistemului capitalist actual, aceasta nu înseamnă deloc că din aceasta se poate trage concluzia absurdă că economia politică nu are nevoie, căci exemplu, istoria economică. Dimpotrivă, istoria este un mijloc necesar și în multe cazuri indispensabil pentru înțelegerea prezentului; Studiul istoric comparat aruncă adesea o lumină complet nouă asupra unora dintre aspectele sale, la fel cum

cercetarea statistică permite să se uite în zone care sunt accesibile doar observației în masă. Prin urmare, pentru a determina

orice graniță exterioară, unde se termină domeniul de studiu necesar înțelegerii modernității, este absolut imposibilă, iar economia politică modernă a răspândit în studiul ei aproape toate epocile și toate domeniile cele mai importante ale existenței istorice a omenirii.

Dar chiar și în absența unor astfel de granițe externe, trebuie totuși să se întâlnească și să fie întotdeauna capabil să tragă o rază dintr-un punct dat al cercului cercetării economice până la centrul moral al economiei politice indicat mai sus. Această legătură, desigur, poate să nu fie directă, ci indirectă și mediocră, dar trebuie să existe d). În caz contrar, trecem pragul economiei politice, iar interesul economic cedează locul istoricului, arheologic etc. Cu cât această legătură este mai vie recunoscută de către cercetător, cu atât mai vitală (din punct de vedere economic) va fi subiectul cercetării. ales de el; dimpotrivă, în cele mai îndepărtate colțuri, unde cercetarea științifică nu merge decât în condițiile predării academice moderne (în special germană), această legătură se pierde uneori complet, munca științifică, lipsită de gândire creativă, se transformă în meșteșug, iar eu Mă tem că multe dintre aceste produse artizanale, care apar acum atât de abundent pe piața cărții, în ciuda caracterului lor științific exterior, rămân și vor rămâne pentru totdeauna inutile pentru păianjen și străine în interior de el.

Deoarece este imposibil să se traseze o graniță exterioară a studiului economic, definiția acestei limite este lăsată la latitudinea fiecărui economist și este dificil să găsești două tratate sistematice în care sfera științei economice este înțeleasă exact în același mod . Odată cu dezvoltarea materialului său științific crește atât în lățime, cât și în profunzime, datorită cărora din ce în ce mai mult intră în departamente speciale și, prin urmare, rămâne în afara conținutului general și principal al economiei politice.

*) Această legătură între obiectele aparent îndepărtate de studiu economic cu interesele arzătoare ale acestei modernități este adesea accesibilă chiar și unei observații superficiale, directe: de exemplu. apariția teoriilor socialismului a trezit un interes deosebit în studiul istoric al doctrinelor și instituțiilor economice mai mult sau mai puțin asemănătoare cu socialismul; problema vieții comunale a țăranului rus trezește interes pentru viața comunală din India, Java, statul Hippo etc.; dacă următorul pas este revizuirea acordurilor comerciale, se creează rapid literatură despre istoria acestora și situația actuală în diferite țări; viața modernă oferă astfel de exemple la fiecare pas.

Întrucât economia politică explică realitatea economică, ea își propune o sarcină de natură istorică concretă: este posibil să descriem, să analizăm și să explicăm cu acuratețe sistemul nostru economic, adică un anumit fapt istoric. Toate investigaţiile economiei politice în istoria şi teoria economică au valoarea unui mijloc auxiliar pentru îndeplinirea acestei sarcini principale. În aceste limite, sarcinile economiei politice converg către o coincidență aproape completă cu sarcinile științei istorice în general și ale istoriei economice în special. Această convergență este atât de mare încât în unele cazuri diferența dintre economia politică și istorie este aproape imperceptibilă, astfel încât mulți economiști pot fi considerați pe bună dreptate istorici și invers (Schmoller, Buhsr, Inama, Ashley, Rogers și alții). Diferența dintre istorie și economia politică există totuși și este totuși determinată de sarcini fără sfârșit - istoria este interesată de evoluția economică din punctul de vedere al procesului istoric general, iar economia politică ca arenă pentru activitatea practică a unei activități sociale. politician, iar această diferență se reflectă și în direcțiile intereselor științifice. Un astfel de studiu detaliat al economiei naționale moderne în ramurile sale cele mai mici, pe care îl avem în prezent în economia politică. aproape pare de prisos pentru scopurile istoriei.

În economia politică, uneori (mai ales în marxism) se pune sarcina de a găsi o „groapă de dezvoltare” a societății, conform căreia ar fi posibilă predeterminarea naturii dezvoltării sociale viitoare, pe scurt, să se facă o predicție sau „prognoză”. ". Negând în mod fundamental posibilitatea unei astfel de prognoze și predicții istorice în general, eliminăm sarcina în sine din știința economică. Totuși, de aici rezultă vreo diferență practică între conținutul economiei politice, pe care o are atât în rândul celor care caută legea de dezvoltare menționată, cât și în rândul celor care neagă posibilitatea de a o găsi? La urma urmei, dacă într-adevăr nu avem mijloacele pentru a prevedea evenimente viitoare, atunci doar dorința nu este încă mijlocul necesar pentru aceasta. În stabilirea competenței științelor sociale, nu ne propunem deloc să-i tăiem aripile existente și să-i oprim zborul. Așadar, cei care admit posibilitatea predicțiilor, considerându-se posesorii unor cunoștințe mai complete și mai desăvârșite, care le permit să ridice vălul viitorului, cad în mod evident într-o iluzie și iau cunoștințe iluzorii pentru cunoștințe reale.

Ideea este următoarea. Ca urmare a analizei istorice și statistice a economiei naționale, scoatem la iveală, ca o generalizare finală, ideea cea mai generală și sumară a naturii sau tipului dezvoltării sau. vorbind în limbaj comun, despre tendințele sale generale. Ideea unei tendințe de dezvoltare este întotdeauna mai mult sau mai puțin abstractă, caracteristicile individuale ale procesului sunt șterse și doar caracteristicile sale generale ies în prim-plan. (În statistică, această anihilare a individului se realizează prin aplicarea legii numerelor mari.) Principiile dezvoltării, reprezentând cea mai înaltă și ultima etapă a generalizării istorice, joacă un rol foarte important în eforturile noastre pentru o politică socială rațională și

predestinațiile acesteia. Dar, bazându-ne pe tendințele de dezvoltare stabilite de știința socială, trebuie să ne amintim constant de semnificația lor reală pentru a nu cădea în erori grosolane. În primul rând, trebuie amintit că tendințele de dezvoltare sunt generalizări de un grad foarte înalt de abstractizare și, ca atare, nu corespund realității individuale, concrete. Prin urmare, orice utilizare a acestora pentru a judeca asupra problemelor vieții practice necesită în mod necesar individualizare și o analiză atentă a condițiilor specifice. În caz contrar, rezultă părtinire și doctrinarism, în care cunoașterea tendințelor generale de dezvoltare nu ajută, ci împiedică înțelegerea realității. Deci, papr., tendința indiscutabil existentă a industriei spre concentrare nu exclude deloc posibilitatea ca, având în vedere existența anumitor condiții pentru această concentrare, să nu fie, de ce se poate dovedi oportună din punct de vedere economic eliminarea tocmai micilor industrie, papr., multe industrii artizanale; Între timp, în țara noastră de multă vreme a fost pus și încă este pus de mulți oameni peste întreaga industrie meșteșugărească, doar pe baza unei tendințe generale de concentrare. Un exemplu și mai izbitor de același lucru îl avem în răspândirea directă a aceleiași tendințe de concentrare asupra economiei țărănești, asupra căreia, pe aceeași bază, a fost pronunțată și condamnarea la moarte. Eroarea logică care se face în aceasta este că caracteristicile generale și rezumative ale procesului sunt atribuite oricărei dezvoltări individuale. O astfel de înțelegere doctrinară a vieții economice este direct opusă realismului socio-politic, care este un grăunte sănătos și viabil al sistemului economic al marxismului.

În al doilea rând, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că tendința de dezvoltare, stabilită pentru momentul prezent, are o valoare foarte limitată pentru viitor. Istoria nu se repetă, priucipium individualiouis istoric constă în unicitatea evenimentelor istorice, prin urmare, orice tendință de dezvoltare dată este modificată și de creativitatea inepuizabilă a istoriei. Cu toate acestea, în ciuda nepotrivirii tendințelor de dezvoltare pentru o judecată complet științifică despre viitor, în practică nu putem refuza o astfel de judecată, iar singurul material pentru această judecată este prezentul, ale cărui date sunt generalizate în tendințele de dezvoltare . Folosindu-le în acest fel, avem dreptate în măsura în care viitorul este o moștenire a prezentului, deși nu o repetare literală a acestuia; în acest caz, judecăm nu atât despre viitor în sine, cât despre prezent, ca element al viitorului. Acest lucru este practic suficient pentru a fundamenta activitatea și deplângerile politicii sociale pe tendințele de dezvoltare stabilite de știința socială, deoarece planul acestei activități, deși sarcina are viitor, se realizează întotdeauna în prezent. Totuși, teoretic, orice astfel de utilizare a tendințelor dezvoltării prezente și trecute pentru a judeca viitorul necesită o rezervă esențială și anume, ceteris paribus, celelalte lucruri fiind egale. Dar știm că această prevedere nu poate fi niciodată îndeplinită, căci istoria nu tolerează criens paribus, și de aceea cartea evenimentelor viitoare rămâne întotdeauna închisă. Totuși, aici sunt posibile diverse nuanțe: unele dintre condițiile dezvoltării istorice se schimbă, după cum știm din experiență, mai repede, altele mai încet.

În ceea ce privește condițiile în care această lentoare este cea mai mare, știința socială devine capabilă să facă predicții aproape exacte. Avem un exemplu izbitor de astfel de predicții în unele departamente de statistică, unde creează un teren absolut solid pentru activitățile companiilor de asigurări. Dimpotrivă, acolo unde ritmul dezvoltării istorice este mai puțin corect și mai rapid, metodele de cunoaștere statistică sunt inaplicabile. Degeaba cred, așadar, că statistica este ideală pentru întreaga știință socială și că avantajele ei se explică prin unele trăsături speciale.

*) Dar chiar și în acele cazuri în care statisticile prevăd anumite modificări cantitative, de exemplu. o creștere a pastelului, ea face acest lucru pe baza ideii unui tip definit și neschimbător al acestor schimbări; Dacă apare vreo cauză extraordinară (epidemii, greve ale foamei etc.), iar toate calculele ei se dovedesc a fi greșite.

meritele metodei statistice: aceasta se datorează exclusiv limitărilor obiectului, și anume că statistica are de-a face cu cele mai stabile condiții ale vieții sociale, iar acolo unde aceste condiții devin mai mobile, statistica este neputincioasă pentru predicții. Cei care admit deloc posibilitatea previziunii sociale resping această clauză esențială coterie paribus; ei nu observă că, dorind să prezică evenimente istorice, orii în prealabil elimină, pentru că fiecare asemenea eveniment reprezintă ceva cu totul nou, neagă formula ceteris paribus. Numai pe această eroare logică, din care se fac predicții sociale, se bazează iluzia predicției istorice.

Mai sus am remarcat diferența dintre istorie și economia politică, în măsura în care afectează direcția intereselor acestora. Dar ea se exprimă și prin faptul că, în timp ce sarcina istoricului este epuizată prin analiza istorică obiectivă, economistul nu poate în niciun caz să-și considere sarcina ca să se fi încheiat acolo. În plus, există încă obligația de a elabora, pe baza datelor unui studiu obiectiv, un plan de politică socială, sarcinile sale includ, alături de studiul vieții sociale, stabilirea datoriei sociale. Politica socială nu este deloc un fel de anexă externă, mecanică, la economia politică sau „departamentul” acesteia, care poate fi și fi, ca orice alt departament special, dimpotrivă, este o parte integrantă a economiei politice, o rațiune a economiei politice. 'efre.Căci ca tehnică (în sensul de mai sus) sau etică aplicată, economia politică se întreabă nu despre ce este, ci despre ce ar trebui să fie și numai pentru a determina acest lucru ar trebui, se îndreaptă către o analiză obiectivă a ființei istorice. că politica socială nu numai că nu este o parte a economiei politice, ci, dimpotrivă, toată economia politică, în structura sa internă și scopul final, este politică socială.Este foarte caracteristic în acest sens faptul că diferitele școli de economie politică nu diferă. atât în dezacorduri teoretice, cât și în socio-politic: liber schimb, catedsr-socialism, socialism, protecționism agrar sau industrial, politica „clasei de mijloc” inod. Dar aici revenim din nou la problema naturii logice specifice a economiei politice.

Sarcina politicii sociale constă în stabilirea socială

Datoria noastră. Una presupune, în primul rând, o anumită evaluare a realității existente și, în al doilea rând, construirea unui ideal și anumite cerințe practice, adică o schimbare a ordinii existente în direcția acestui ideal. Nu este greu de observat că în această parte a economiei politice se caracterizează prin subiectivism fundamental și inamovibil. De fapt, aprecierea etică a realității existente și construcția idealului de politică socială este o chestiune desigur subiectivă, fie și numai pentru că include în mod necesar un element de creativitate, de abordare a creativității artistice.

În primul rând, în ceea ce privește evaluarea realității, este adevărat că aprecierea se face pe baza ideii absolute și obiective de justiție socială. Dar știm deja că, fiind abstractă în sine, ea reprezintă doar o idee reglativă, care creează posibilitatea judecății morale în general, dar îi determină conținutul concret. Acesta din urmă trebuie încă găsit, iar această căutare, această substituire într-o formulă algebrică abstractă a valorilor concrete, numerice, este procesul creativității morale, care are o analogie completă în creativitatea artistică. Crearea unui ideal concret și găsirea căilor către acesta este o chestiune de aplicare creativă. Subiectivismul este neapărat inerent oricărei creativități, creație din sine, sau din propria subiectivitate și, întrucât economia politică nu este doar știință, ci și tehnologie, nu numai că afirmă existentul, ci și postulează ceea ce ar trebui să fie, subiectivismul nu poate fi eliminat. din ea. Această judecată, în ochii multora, semnifică o condamnare la moarte pentru economia politică ca știință. Totuși, o astfel de concluzie mi se pare extrem de eronată, este pur și simplu o prejudecată bazată pe identificarea conceptelor de subiectivitate și arbitrar. Fără îndoială, neînfricarea subiectivismului în economia politică face o diferență radicală, fundamentală între acesta și, de exemplu, chimie sau fizică, care sunt libere de orice subiectivism. Dar această diferență este creată aici nu de faptul prezenței subiectivismului sau a absenței sale în sine, căci aici nu este independentă, ci rezultatul derivat al unei diferențe mai profunde în însuși subiectul și sarcinile de studiu, care în celălalt caz. nu pot fi în niciun caz echivalate între ele. Motto-ul lui Spinoza: „nu plânge, nu râde, înțelege4* c” consideră acțiunile umane ca și cum ar fi vorba despre planuri și corpuri geometrice44 (reprezentat prin

Am fost un ideal pentru știința socială) nu exprimă deloc cerința generală a științificității adevărate, fără nicio distincție aplicabilă tuturor ramurilor cunoașterii. Într-adevăr, care este esența acelor fenomene pe care le studiază științele sociale, care este interesul nostru cognitiv aici? Deloc în depersonalizat la faptele și relațiile geometrice ale oamenilor, pentru că o astfel de depersonalizare distruge însuși fenomenul, adică în minte, prin care există pentru trecut. O anumită pasiune, râsul și plânsul, aprobarea și condamnarea sunt imanente în știința socială și înțelegerea socială și, prin

urmare, motto-ul spinozismului și al oricărui obiectivism „abstract” în general distruge însăși posibilitatea științei sociale, străduindu-se să-i restabilească drepturile.

Astfel, știința socială în general și economia politică în special, pot fi înțelese fără să plângă sau să râdă; acesta este nu numai dreptul ei, ci și datoria lui. II el, pentru care treburile umane apar cu adevărat ca desene geometrice, nu poate fi sociolog, la fel cum un orb nu poate fi pictor, ci muzician surd. II, dimpotrivă, toți cei care și-au înscris numele în istoria științelor sociale au fost oameni extrem de pasionați de diverse fenomene ale realității sociale, arzând de mare dragoste și ură, iar această flacără care i-a ars ei înșiși i-a adus la nivelul social. laborator (așa este majoritatea socialiștilor); dimpotrivă, în istorie nu există sociologi semnificativi de tip „geometric”. Prin urmare, succesul virgulelor științelor sociale presupune la sociolog prezența dezvoltării nu numai mentale, ci și morale; II în această luptă împotriva pretenţiilor obiectivismului arogant – repet asta încă o dată – este adevărul sociologiei subiective, cât de prost a fundamentat-o filozofic aceasta din urmă*).

Acum este necesar să distingem mai clar drepturile și obligațiile subiectivismului. Deși nu poate fi eliminat de știința socială atunci când evaluează realitatea și construiește un ideal social, subiectivismul nu ar trebui să fie lipsit de sens sau chiar ilogic aici.

*) Curând, în timp ce apărăm drepturile de beție ale subiectivismului, nu predicăm tendința sau arbitrariul la stadiul de vârf al cercetării sociale, unde este dedicată exclusiv analizei istorice și unde cerințele spinozismului sunt destul de potrivite. Considerăm că prezentarea anterioară a eliminat suficient posibilitatea unei astfel de presupuneri.

Chokmm arbitrar, sau, într-un mod simplu, tiranie bazată pe principiul: sic volo, sic jabeo. Un astfel de subiectivism nu are nici un lanț științific, nici unul moral și, prin urmare, în ambele privințe, rămâne în afara științei sociale. Subiectivismul legitim trebuie să urmărească posibila eliminare a arbitrariului personal și înlocuirea lui cu o datorie obiectivă (cum subliniază pe bună dreptate Stammelsrom). O operă de creativitate artistică capătă un sens obiectiv în măsura în care încetează să exprime doar subiectivitatea artistului, dar face să sune și coardele consonante ale altor oameni, conține un element uman universal. În mod similar, idealul socio-politic este cu atât mai înalt, cu cât este mai obiectiv în justificarea lui, cu atât mai multe arome personale sunt complet eliminate din el, cu atât este mai științific. Principala cerință care trebuie prezentată subiectivismului sociologic este că trebuie să se poată învăța, să fie controlat prin mijloacele experienței științifice.

Dar nu reproducem în această afirmație aceeași contradicție care stă în conceptul de „socialism științific” (cum s-a explicat în articolul precedent)? era vorba despre imposibilitatea, pe bază de necesitate, a

obținerii vreunui fel de obligație. în general, iar pe de altă parte, ne interesează problema conținutului special al obligației sau idealului, într-o formă generală deja dată, dar căutând o definiție specifică. „nu are nevoie de fundamentare științifică; dimpotrivă, conținutul său particular. trebuie discutat și dovedit pe baza unei științe experimentale, iar în acest sens se poate vorbi de un ideal științific.Și cu cât mai multe elemente ale experienței științifice intră în conținutul și fundamentarea unui ideal anume, cu atât puterea de convingere a raționamentului științific este mai mare. propuse pentru a justifica acele sau alte revendicări socio-politice, diverse idealuri concrete, creează terenul unei dispute științifice între reprezentanții acestora, iar însăși posibilitatea unei astfel de dispute presupune, cel puțin, o înțelegere a argumentării reciproce, deci, o dispută științifică. , bază obiectiv-logică pentru discuție, care, desigur, ar fi imposibilă cu o tiranie logică completă, excluzând orice logică și tot felul de motive. În acest fel, se vor crea oportunități de succesiune educațională, în-

creativitatea științifică colectivă generală în dezvoltarea idealurilor specifice și progresul obiectiv în acest domeniu. Cu toate acestea, în ciuda întregii naturi științifice posibile a politicii sociale, influența subiectivismului în construcția idealului social se reflectă în faptul că semnul indiscutabilității, al obiectivității, care ar exclude posibilitatea existenței simultane a diferitelor idealuri, este absent aici. Adevărul științific, odată recunoscut și dovedit, devine o proprietate comună, care trebuie asimilată de toți cei care îl înțeleg odată; ea nu tolerează competiția. Dimpotrivă, în politica socială, unde rolul dominant este jucat nu de cunoaștere, ci de voință și de subiectivitatea dorinței asociate cu aceasta, nici nu se poate visa la o asemenea unitate și indiscutibilitate. Prin urmare, un ideal social specific poate fi științific într-o măsură mai mare sau mai mică, susținut de datele experienței științifice și crezând în ele, dar nu poate deveni o știință complet obiectivă, așa cum o considerau reprezentanții socialismului științific (cu formula sa: Socialisiiius ist eine Wissonschaít).

Deci, relația reciprocă dintre subiectivism și obiectivism în economia politică este definită în termeni generali după cum urmează. Însuși subiectul economiei politice este determinat nu de obiectivul său, ci de sensul său subiectiv, de nevoile ignoranței, ci ale voinței. Dar acest obiect al economiei politice determinat subiectiv este supus unei analize obiective, unui studiu complet științific, iar în acest moment economia politică nu diferă logic de istoria oricărei științe obiective în general. Dar sarcina sa finală, elaborarea unui plan de politică socială, include în mod necesar și un element de subiectivism, controlat, însă, de obiectivismul științific.

2. Despre așa-numita economie teoretică.

Cu înțelegerea problemelor economiei politice așa cum s-a subliniat mai sus, nu mai este loc pentru așa-numita economie teoretică, adică pentru teoria valorii, capitalului, profitului, chiriei și problemelor conexe.

Urmează, la rândul său, acum o discuție critică a problemelor economiei teoretice, căreia mulți economiști îi acordă o importanță atât de mare încât o consideră economia politică prin excelență, partea sa cea mai științifică. Dar înainte de a trece la discuția sa fundamentală, ar trebui

ar fi mai bine să-i elibereze câmpul prin eliminarea înțelegerilor tehnice care sunt legate de anumite învățături ale economiei teoretice, și anume de învățăturile școlii Rpkardo-Marx, pe de o parte, și oponenții acesteia, pe de altă parte.

S-a dezvoltat o opinie puternică că așa-numita teorie a valorii muncii și teoria plusvalorii și a capitalului asociate cu aceasta fundamentează cerințele socialismului; dovada dreptății lor este deci considerată a fi de cea mai mare importanță pentru afirmarea acestor idealuri. Acest lucru este subminat nu numai de mulți adepți ai socialismului, ci și de oponenții săi, care critică cu sârguință „ausbeutungstheorie”, considerând că cea mai mare parte a ordinii de lucruri existente și respinge critica ei, cea mai scolastică dintre toate teoriile economice, a primit. un loc atât de proeminent în literatura economică și ar putea stârni pasiuni ca oricare dintre întrebările „blestemate”, dar cu o asemenea înțelegere a sensului ei, se transformă într-adevăr într-o întrebare „blestemata”. Argumentarea despre teoria valorii muncii, despre surplus. valoarea ei despre normă, despre rata profitului etc., au argumentat, până la urmă, despre aceste fragilități scolastice și despre întrebările arzătoare ale conștiinței morale, despre idealul social, susțineau, în cele din urmă, - ciudat. a spune - despre sarcinile ideale ale vieții umane.înțelege fundalul etic real al acestui interes pentru problemele economiei teoretice, consideră că este destul de firesc că până de curând li s-a acordat un spațiu destul de mare în jurnalismul general și discutarea lor. a trezit cea mai mare atenție nu printre economiștii profesioniști, și anume printre intelectualii flămânzi și însetați de adevăr.

Credem, totuși, că o asemenea importanță a fost acordată problemelor economiei teoretice, și în special teoriei muncii a valorii, dar erorii și neînțelegerii. Ideea principală a teoriei muncii este

*) Ca majoritatea marxiştilor, eu, care scriu aceste rânduri, am avut mulţi ani de dragoste logică cu teoria valorii muncii. Chiar înainte de publicarea celui de-al treilea volum al Capitalului, am pregătit spre publicare o lucrare despre o rată egală a profitului pentru capital pe baza teoriei valorii muncii (această întrebare și importanța ei decisivă în întregul sistem economic al Capitalului a fost prima dată). atrasă în atenția mea de respectatul meu profesor prof. A.P. Chuprov). În această lucrare, m-am găsit plus rovaliste que le roi, deoarece am încercat să rezolv problema fără nicio restricție a teoriei valorii muncii (combinând influența noastră a diferențelor în rata plusvalorii și a diferențelor).

Teoria plusvalorii care decurge de aici este că profiturile capitalului și toate tipurile de venit în general, cu excepția salariilor, sunt produsul muncii neremunerate sau exploatării, motiv pentru care teoria valorii muncii a primit numele de Ausbcutungstheorie, teoria exploatării.

Sarcina lui Opa este de a arăta grafic întreaga nedreptate a sistemului existent, bazat pe recunoașterea dreptului de proprietate, dar în același timp fără a lăsa muncitorul cu produsul muncii sale. Adevărat, Marx, prin gura lui Engels, a avertizat împotriva unei înțelegeri etice a teoriei plusvalorii. Cu toate acestea, este clar pentru orice cititor fără prejudecăți al Capitalului că Marx a fost primul care nu a respectat cerința lui Engels de a vedea plusvaloarea ca un „simplu fapt" (vezi prefața la Elend der Philosophie). Dimpotrivă, expunerea din această teorie – mai ales în primul volum Capital" este un rechizitoriu continuu împotriva producției capitaliste. Ca un procuror fără milă, Marx urmează toate trucurile – reale sau imaginare – ale capitaliștilor pentru a crește „rata de exploatare" a muncii, înfățișând cursul dezvoltării capitaliste ca rezultat al efortului conștient al capitaliștilor pentru creșterea acesteia. de contradicții această teorie este dedicată întregii teme al doilea și al treilea „Capital". Dacă excludem câteva capitole din primul volum al personajului istoric, atunci putem spune că întregul „Capital", întregul sistem economic particular.

capital variabil, care pentru capitaluri cu compoziție organică diferită creează o sumă anuală diferită de plusvaloare și, prin urmare, își uniformizează suma totală atribuibilă unui capital de o anumită dimensiune). Lansarea celui de-al treilea volum din „Capital* a adus o cruntă dezamăgire, căci, spre deosebire de toți generalii, nu i-a oferit nimic nou lui Rodbertus și conținea modificarea aspră a acelui Popmapi, care au fost primii doi Tomas. (Această dezamăgire s-a reflectat pe deplin în articolul „Al treilea volum al Katyaal-ului lui K. Marx", publicat în Russian Thought, 1895, III). În ciuda faptului că am suferit soarta lui Alyosha Karamazov când bătrânul lui a „mirosit", eu (ca și Alioșa) am reușit curând să-mi restabilesc atitudinea anterioară față de „Capital" (astfel încât mai târziu nu am schimbat niciodată teoria valorii muncii pentru de dragul ei) .rival austriac). Dar de dragul acestui lucru, a trebuit să depun eforturi persistente și constante pentru a menține poziția dificilă creată de combinarea învățăturilor din volumele I și III din Kapptal „- ca urmare, au apărut o serie de încercări de conciliere, începând cu articolul „Ce este valoarea muncii" (Colecția de Jurisprudență și Cunoștințe Publice, din d Mosk. B.irid. General, vol. VI), continuând cu articolele „Concepte de bază ale economiei politice. I. Valoare. II. Capitalul "(Revista științifică, 1898, VI și 1899, I-II) și terminând cu capitolul chirie în intestine „Capitalism și agricultură", vol. I, cap. II.

impo a lui Marx și constă în dezvoltarea până la cel mai mic detaliu a teoriei exploatării. (Marxismul rus, care a adus în prim-plan latura sociologică a învățăturilor lui Marx, materialismul economic, s-a bazat nu atât pe Capital, cât pe scrierile mărunte ale lui Marx și Engels.) Să acceptăm că teoria valorii a lui Marx, cu toate concluziile ei, nu suferă de orice defecte logice și, în general, nu ridică obiecții serioase, dar și în acest caz, pentru a fundamenta idealul social și pentru „critica economiei politice" a capitalismului, pe de o parte este insuficientă, și pe de altă parte, este pur și simplu de prisos.

Nu este suficient pentru că faptul existenței plusvalorii nu este în sine o denunțare a ordinii sociale date. Postulând dreptul clasei muncitoare la întregul produs al muncii sociale, ne aflăm pe terenul individualismului antisocial și al materialismului cel mai grosolan (în sensul de a recunoaște numai munca fizică ca productivă). În procesul productiv modern, care este rezultatul unei lungi dezvoltări istorice, poate cutare sau cutare muncitor să spună: tocmai am făcut asta și asta și asta îmi aparține numai? Robinson de pe insula lui ar fi putut spune asta, pentru că într-adevăr a făcut totul cu propriile sale forțe. În plus, acest drept, evident, poate fi formulat cu precizie doar în raport cu reprezentanții muncii fizice, deoarece doar această muncă se exprimă într-un produs senzual-tactil (deși acesta este departe de a fi întotdeauna), opera unui om de știință, inginer. , tehnician, etc rămase ar fi în afara acestui calcul. Dar, evident, nicio producție nu este posibilă dacă numai munca fizică este considerată productivă și, în consecință, stabilirea dreptului la produsul muncii. Altfel, trebuie, în favoarea reprezentanților muncii intelectuale, să facem o deducere din produsul total al muncii, iar această deducere, din punctul de vedere al reprezentanților muncii fizice, este deja o plusvaloare. De asemenea, este necesar ca copiii, persoanele cu dizabilități și, din moment ce o persoană nu trăiește numai cu pâine, atunci π să mențină existența reprezentanților așa-ziselor profesii liberale. În general, dacă se admite că întreaga omenire nu se poate angaja în mod egal în muncă fizică, atât pe motive fizice, cât și morale, atunci plusvaloarea sau deducerea din produsul național (fără a lua în calcul deducerea necesară pentru valorificare sau pentru extinderea producției) va rămâne de nedemontat chiar și upu comunist-

sistem chesky, după cum subliniază și Marx). În general, nu are nicio posibilitate și nici un rost să expunem un principiu de distribuție atât de pur idiosincratic într-un mod colectiv de producție, iar aplicarea sa consecventă ar duce la cele mai mari nedreptăți.

Pe această bază, simplul fapt al existenței plusvalorii nu compromite încă producția capitalistă, deoarece ea este inerentă diferitelor organizații economice și, în general, se dovedește a fi inamovibilă. Ceea ce compromite cu adevărat capitalismul nu este deloc în acest fapt ca atare, ci în mediul său și în importanța pe care o primește datorită acestuia. Dar această situație poate fi investigată de la sine, iar teoria plusvalorii nu adaugă nimic la analiza sa. Exploatarea muncii copiilor este la fel de teribilă. dacă opera este săvârșită din „Profitwuth" sau din lupta pentru existență (de exemplu, într-un comerț

mic), atât în cazul în care este profitabil, cât și în cazul în care opacitatea nu dă profitul așteptat, ceea ce se întâmplă foarte des în industrial Dimpotrivă, din punctul de vedere al acestor circumstanțe însoțitoare, se poate dovedi a fi un adevărat progres social, trecerea de la acea organizare a muncii, în care nu există, cel puțin, „exploatare” directă, la o organizare bazată pe aceasta, dacă această tranziție este însoțită de o îmbunătățire a planului economic a poziției sociale a oamenilor muncii (exemplu: trecerea de la o economie țărănească independentă, dar ruinătoare sau un mic meșteșug în declin la munca în fabrică; ideea principală). marxismului rus aplicat dezvoltării economice a Rusiei a constat tocmai în inevitabilitatea și progresivitatea socio-economică a unei astfel de tranziții).

Deci, dacă punctul nu este plusvaloarea ca atare, ci situația socială generală, atunci este evident că teoria plusvalorii în sine nu este suficientă pentru a fundamenta idealul social și a critica sistemul existent. Dar, fiind insuficientă în acest scop, teoria valorii muncii se dovedește astfel a fi de prisos. Este de prisos să fundamentam idealul social, însă, și pentru că are deja o fundamentare complet suficientă în doctrina naturii ideale a omului.

*) lias Kapital, ITI, 2, 354.

și drepturile și obligațiile sale naturale care decurg din ideea de justiție socială (a se vedea articolul anterior), iar acest raționament este atât de incontestabil încât este o muncă pierdută inutil să cauți altul. Totuși, orice încercare de a găsi o altă justificare, specială, pentru idealul social, în măsura în care atinge scopul, duce la același concept central de justiție socială. În special, teoria plusvalorii, prin stabilirea faptului exploatării economice ca bază a sistemului capitalist, nu urmărește altceva decât să arate nedreptatea acestui sistem, pentru a propune apoi un ideal care neagă această nedreptate. Dar pentru o evaluare generală a dreptății sau nedreptății unui sistem dat, acest ocol dialectic, care este teoria plusvalorii , este de prisos dacă se poate ajunge la aceeași concluzie privind lucrurile direct și fără a se recurge la teoria valorii; Acest lucru necesită fapte, nu teorii. Cea mai bună dovadă în acest sens este că există socialiști care resping teoria valorii muncii ca fiind nesigură și neștiințifică; prin urmare, ea nu reprezintă deloc singura ușă prin care se ajunge la idealul social. Deci, în interesul fundamentării idealului social, acele structuri complexe care au fost construite în doctrina economică a „Capitalului” se dovedesc a fi de prisos.

Dar poate însăși economia teoretică este suficientă, iar teoria valorii a lui Marx are o semnificație economică independentă, indiferent de relația reală sau imaginară cu idealul social care i se atribuie?

Aceasta ridică problema semnificației economiei teoretice și a problemelor sale.

Sarcina economiei politice, ca orice știință, este nu numai să stabilească critic faptele vieții economice, să le clasifice și să le

grupeze, ci și să le explice, adică să stabilească relații de cauzalitate între anumite grupuri de fenomene economice. În varietatea pestriță a fenomenelor se caută unitatea unei relații cauzale, pătrunzătoare px - legea dezvoltării fenomenelor etnice sau tip px. Cunoașterea săpăturilor este scopul oricărei științe, care, începând cu cercetarea faptică, se termină cu teoria științifică. La fel, în economia politică, studiul faptic sau inductiv se rezumă în generalizări mai mult sau mai puţin ample privind legătura cauzală a fenomenelor studiate, legea dezvoltării lor. În funcție de

În orice caz, însăși stabilirea faptelor necesită uneori o investigație prealabilă cu aplicarea celor mai complicate metode de analiză istorică și statistică, iar uneori, dimpotrivă, acestea sunt cunoscute din experiență directă și, prin urmare, o astfel de investigație devine de prisos. În economia politică avem în mod firesc atâtea teorii științifice câte întrebări separate, iar numărul acestora și al altora este în continuă creștere. Astfel, studiul istoriei lanțului conduce la teoria prețurilor, adică la explicarea cauzală a mișcărilor acestora; observațiile asupra fenomenelor circulației banilor creează o teorie a monedei, atât circulația monedei de metal, cât și cea de hârtie; studiul istoriei salariilor duce la crearea diverselor explicații ale mișcării sale, la teorii salariale; studiul fenomenelor de circulație a terenurilor și de formare a prețurilor la teren se încheie cu generalizări binecunoscute privind condițiile de stabilire a prețurilor la teren; studiul condițiilor de circulație capitalistă a mărfurilor creează o teorie a piețelor; observațiile privind mișcarea populației conduc la teoria populației; studiul condițiilor și premiselor generale ale economiei capitaliste conduc la o teorie generală a capitalismului etc., etc. Aici ar trebui să enumerăm întregul conținut al economiei politice în întregime. Orice asemenea teorie științifică, indiferent de lărgimea cercului observațiilor sale și, în consecință, de sarcina ei, tinde spre același lucru, și anume, pentru o interpretare cauzală a fenomenelor observate, pentru găsirea unității regularității în diversitatea lor . Teoria științifică în general, și teoria economică în special, au și pot avea o altă sarcină.

În acest sens, învățăturile așa-zisei economie teoretică se remarcă printr-un caracter cu totul aparte. Aceste învățături nu se potrivesc deloc cu tipul de teorii realiste despre care tocmai am vorbit. Teoria științifică este continuarea naturală și rezultatul final al studiului real, este indisolubil legată de această bază faptică pe care se bazează. Construirea fiecărei teorii științifice începe așadar cu stabilirea faptelor. Economia teoretică nu stabilește fapte speciale, folosind date deja stabilite în știință. De asemenea, Opa nu stabilește sarcina de a descoperi fapte noi într-un mod special deductiv sau teoretic (la fel ca prin calcule matematice

a fost descoperit Neptun Plapot); economia teoretică în acest sens nu a descoperit nimic și nu va descoperi nimic.

Economia teoretică, de asemenea, nu stabilește sarcina analizei empirice sau istorice a fenomenelor economice: teoria Tsepnostp nu este deloc dalclak sau conducerea mărfurilor și comerțului, dar teoria capitalului nu numai că nu oferă indicații practice, care erau așteptate de unul dintre venerabilii negustori.„Capital” (între ghilimele) în speranța de a învăța din el cel mai sigur mod de a face capital (fără ghilimele), dar nu se referă deloc la practicarea vieții industriale (Este este caracteristic în acest sens faptul că analiza concurenței a fost exclusă din Capital de către planul însuși). Economia teoretică nu își pune sarcina de a explica anumite aspecte și întrebări ale realității empirice, ceea ce face orice teorie economică specială.

Care este, deci, afacerea potrivită a economiei teoretice, de ce se preocupă ea? Opa este angajată în discuții despre fapte constatate și analizate în departamentele speciale ale economiei politice. Ea își pune aproximativ următoarea întrebare: cum se poate gândi în abstractizare o legătură între anumite fapte (fenomenele prețurilor, profitului, capitalului, chiriei), în afară de legătura empirică dintre ele, stabilită și explicată în economia politică? Ce punte logică poate fi construită pe aceste baze solide? Ea nu își găsește sarcina direct în experiență, ci o inventează, o compune și, prin urmare, se inventează.

Că economia teoretică nu vizează de fapt cunoașterea, studiul și analiza experimentală a realității este evident din conținutul ei. După toate eforturile și construcțiile ei logice, cunoștințele noastre empirice nu se îmbogățesc câtuși de puțin, astfel încât în înțelegerea realității economice nimic nu va fi pierdut de către cel care rămâne complet străin de speculațiile despre valoare etc., așa cum este bine cunoscut din istoria stiinta economica *). Caracterul extra-experimental al învățăturilor de eco- teoretic

se obţine impresia unei unităţi reale. Dar această unitate este doar aparentă și se explică prin schematismul pur al aranjamentului materialului empiric în Marx. Teoriile empirice cuprinse în Capitalul nu pierd nimic dacă se rupe legătura lor cu trunchiul teoretic central.

nomiya, Sombart bine exprimat atunci când, analizând doctrina economică a lui Marx, a dat următoarea definiție a valorii: valoarea este un fapt mental (Werth ist Gedankeuthatsaclie) care există în capul teoreticianului economic. II aceasta trebuie spus nu numai despre valoare, ci despre toate conceptele cele mai importante ale economiei teoretice. Pentru a folosi un termen filosofic, se poate spune că în spatele fenomenelor economice caută lucrul economic în sine (Ding an sicii): în prețuri caută valoarea din spatele lor, în diferite tipuri de venit pentru o singură plusvaloare etc. .

Cititorii Capitalului își vor aminti că se deschide cu doctrina substanței valorii, care este definită și ca un fel de lucru în sine, niciodată observat în experiență: muncă umană abstractă, adică muncă lipsită de orice calitate, redusă la o omogenă. si, in plus, Cantitatea medie sociala masurata prin timpul de lucru: cu adevarat Gedankenthat-saclie!Daca ne intoarcem la scoala austriaca, atunci si aici vom gasi un lucru economic in sine, desi de alt fel, si anume, o unitate de nevoie, în general, o măsurare cantitativă și o comparație a diferitelor nevoi, care din experiență există doar calitativ diferite.

Astfel, asemănarea exterioară cu metafizica în economia teoretică este foarte mare. Dar este posibil, totuși, să echivalăm serios economia teoretică cu metafizica?, desigur, că nu. Ca să nu mai vorbim de faptul că majoritatea economiștilor se feresc de metafizică, ca să nu mai vorbim de faptul că în chestiunile de teoria cunoașterii majoritatea economiștilor stau pe baza celui mai primitiv empirism, care exclude însăși posibilitatea unei înțelegeri reale a diferenței. între metafizică și cunoașterea empirică, asemănarea dintre metafizică și economia teoretică se limitează la trăsături pur exterioare, deoarece economia teoretică nu dorește să depășească

(de exemplu, doctrina suprapopulării, ziua de muncă, legislația fabricii, formele de industrie și mașini, acumularea primitivă etc.). Valoarea lor științifică nu are nicio legătură cu soarta construcțiilor teoretice ale Capitalului și poate fi bine păstrată chiar dacă acestea din urmă sunt respinse (după cum observăm printre mulți economiști și chiar printre unii marxiști). În general, suntem de părere că întreaga schemă teoretică poate fi scoasă din conținutul istoric al Capitalului, ca o mănușă de pe mână, fără nici un prejudiciu adus acestui conținut, care este deja supus criticii istorice, și nu teoretice. Miitatis luutandis se poate spune și despre Rodbertus, care, totuși, este mult mai puțin vinovat de schematismul exterior decât Marx.

chestiuni de experiență, încearcă să ofere o explicație a realității experimentale, deși dintr-un unghi ușor diferit față de teoriile speciale.

O astfel de disciplină metempirică, dar în același timp nemetafizică, evident, poate opera numai cu abstracții, iar aceste abstracțiuni nu corespund realității empirice, nici măcar în termenii cei mai generali. Posibilitatea unei astfel de discipline se explică prin faptul că avem o capacitate formală de abstracție, pe care însă criticii trebuie să o țină constant sub control, pentru a nu cădea în autoînșelare și a nu considera fanteziile lor logice ca fiind corespunzătoare orice realitate. Capacitatea de abstractizare este asemănată cu o moară de vânt, care lucrează în orice vânt, indiferent dacă există sau există cereale în ea pentru măcinare.

Economia teoretică, în esență, pune întrebarea după cum urmează: dacă suntem de acord să considerăm valoarea (sau profitul, sau capitalul etc.) ca ceva sau ceva, atunci cum se poate gândi în abstractizare legătura dintre acest concept și alte concepte abstracte din fapte

stabilite experimental? Ea își consideră sarcina rezolvată dacă reușește să treacă semnul ales prin Scylla și Charybdis, adică. nu se încadrează în contradicții logice interne, pe de o parte, și contradicții directe cu faptele, pe de altă parte. O teorie care este liberă de aceste contradicții va fi considerată corectă. Dar într-o astfel de condiție, este foarte posibil ca, în acest sens, mai multe teorii să se dovedească „adevărate” (în prezent, două sisteme de economie teoretică la fel de dezvoltate pretind dreptul de a fi corecte: învățăturile lui Marx și şcoala austriacă).complet de înţeles, deoarece punctul de plecare al oricărei construcţii abstracte atârnă în aer, este determinat de arbitrar: pot recunoaşte munca abstractă, utilitatea marginală, simpla utilitate, raritatea, orice ca fiind „substanţa valorii” dacă aş pot, fără contradicție, să tragă un semn similar prin întregul sistem, atunci eu sunt în același drept deplin ca alți teoreticieni, iar teoria mea în acest sens este și ea corectă, ca toți ceilalți.

Încă un pas mai poate fi făcut în această direcţie. În loc de concepte abstracte, se poate începe să folosească semne algebrice. Desigur, semnul algebric este deja ultimul grad de abstractizare, dar pentru a obiecta asupra posibilității de a folosi chiar și un astfel de grad

abstracția nu este necesară, deoarece în general i se acordă astfel de puteri necontrolate. Dacă ne permitem această mică libertate, -_

Dacă echivalăm fenomenele economice și relațiile cu semnele algebrice, vom avea, desigur, deja spațiu complet pentru „teoria” economică, pentru că atunci putem folosi iptegraipos, calcul diferențial, toată matematica în general. Putem apela la geometrie și reprezentăm economic. viața grafică... Un cititor din afară poate părea că defăim economia teoretică și caricatura ei, dar oricine familiarizat cu „tendințele” economice știe că aici nu există deloc ficțiune - că, de fapt, printre ph, există o direcție matematică care îndeplinește de fapt , cel puțin, în exterior, devpz-ul lui Spinoza echivalează afacerile și relațiile umane cu mărimile geometrice și matematice (Curpeau, Valra, Gossen, Jevops, Edgeworth, parțial Hobson etc.). Direcția matematică este ultimul cuvânt și împreună cu reducerea la absurd a economiei teoretice și a problemelor ei, căci o transformă într-un exercițiu matematic inocent, un joc al unei minți nedisciplinate din punct de vedere filozofic”.

Cu un asemenea caracter de economie teoretică, nu ar putea exista nici un progres în știință care să poată clarifica problema și, dacă nu la un acord și la stabilirea unor principii general recunoscute, atunci, cel puțin, la posibilitatea acesteia, evident, există nu poate fi nicio îndoială. Oricine este angajat în economia teoretică consideră că este o datorie a onoarei sale științifice să inventeze ceea ce crede despre el; prin urmare, numărul de noi învățături și nuanțe se înmulțește, iar fiecare nouă lucrare în acest domeniu nu face decât să sporească dezacordurile și neînțelegerile existente. Astfel, această nouă scolastică se înmulțește, trist

\) Cei dintre economiști care nu s-au mulțumit cu o practică atât de naivă a economiei politice au încercat să fundamenteze critic acest drept la arbitrariul logic în alegerea conceptului central care stă la baza sistemului economiei teoretice. direcția critică se creează în economia teoretică, care, totuși, este încă prezentată doar de Itamm.ierom, Sombart și cei care scriu aceste rânduri (în articolele „Despre conceptele de bază ale economiei politice"). În aceste articole, am considerat încă posibil să „constituim", adică să creez, după semne pur formale și alese arbitrar, obiectul cunoașterii economiei teoretice (care, desigur, nu are nicio justificare în știința empirică). Dar deja în aceste articole o mare parte din ceea ce este de obicei introdus în teoria valorii a fost aruncat peste bord. Mergând mai departe în direcția criticii problemelor economiei teoretice, am ajuns în mod necesar la punctul meu de vedere actual asupra acestei chestiuni, adică negarea completă a dreptului lor de a exista.

un monument al neputinței unei gândiri excesiv de ospocializate care și-a pierdut în izolare un simț viu al realității. II Cu cât autorul este mai înzestrat și cu cât cheltuiește mai multă inteligență și inteligență în lucrarea sa, cu atât mai tristă produce această cheltuială inutilă de forță mentală (o astfel de impresie îmi fac și lucrările școlii austriece de rădăcină). Menger, Vizor etc.). Și stârnește involuntar în suflet ironia amară a lui Tolstoi, care, din păcate, se aplică oricărei științe, dar pentru acest caz este destul de potrivită. „Nekhlyudov l-a întrebat pe băiat dacă a învățat să adauge?" „A învățat", a răspuns băiatul. „Ei bine, pune-o jos: o labă." în cărțile științifice" (duminică). Ni se pare că până și economia teoretică, cu un aer semnificativ, pune în teoria valorii aceeași întrebare inactivă: ce labă, a unui câine?

Desigur, cu cât mai departe în pădure, cu atât mai multe lemne de foc. Cu o astfel de situație generală, desigur, o semnificație extraordinară se acordă dezacordurilor pur verbale, definițiilor verbale.De aceea terminologia crește atât de nemăsurat și fără o necesitate reală, deoarece astfel de diferențe verbale conduc uneori la diverse construcții teoretice *).

Pe baza celor spuse, ajungem la o soluție radicală la problema economiei teoretice: ea, cu tot bagajul ei școlar, trebuie aruncată peste bordul economiei politice ca rodul unei neînțelegeri științifice, pentru că nu există nicio problemă. Aici.

Prin eliminarea pseudometafizicii economice (care în metafizica reală are un dușman mult mai implacabil decât în pozitivism) și prin păstrarea caracterului unei științe strict empirice pentru economia politică, facem un pas spre școala istorică în economia politică, deși facem nu-l împărtășesc teama de vreo generalizare științifică, de care, totuși, ea, în persoana celor mai buni reprezentanți ai ei, este liberă. Chiar mai mult

') În legătură cu întrebarea despre drepturile economiei teoretice, a apărut o dispută ciudată cu privire la metoda deductivă și inductivă în

economia politică, care ocupă un loc atât de important în literatura economică, de parcă economia politică ar avea metode proprii în contrast cu cele generale. economie și de parcă ar fi posibil în știință dacă gândirea obișnuită să se limiteze la o singură deducție sau inducție. În legătură cu drepturile economiei teoretice, s-a discutat și chestiunea motivației, de asemenea exagerată și exagerată. Ambele întrebări nu au o importanță fundamentală, motiv pentru care nu ne oprim aici în detaliu asupra lor.

dar împărtășim nehotărârea sa, și uneori chiar burgheză, în chestiuni de politică socială. Progresul științei economice ar trebui făcut, în opinia noastră, în direcția unei sinteze a cerințelor socio-politice ale marxismului și a empirismului științific al școlii istorice.

Am conturat conturul general al sistemului de politică socială idealistă, așa cum apare atât în fundamentele sale ideale, cât și în partea științifică și empirică. După cum vede cititorul, acesta diferă de sistemul socio-politic al marxismului nu atât prin cerințele practice, cât și prin fundamentele teoretice. În străduința de a fundamenta în știința pozitivă un ideal social, absolut în caracterul și semnificația sa, marxismul nu numai că nu reușește să atingă acest scop, dar, de dragul acestui, grevează știința economică cu o scolastică complet frivolă. Dimpotrivă, dacă recunoaștem dinainte că idealul absolut este mai înalt decât justificarea experimentală, întrucât are rădăcini în adevăruri metafizice și religioase, atunci idealul însuși primește certitudinea și inviolabilitatea necesare, iar știința socială este eliberată de o serie întreagă de probleme puse incorect și deci insolubile, care împiedică inutil dezvoltarea acesteia

Astfel, sistemul idealismului social presupune o legătură internă între idealul supraexperienţial şi realitatea experimentală. Am încercat să arăt necesitatea, posibilitatea, chiar inevitabilitatea acestei legături în această carte, iar aceasta este ideea ei principală și cea mai sinceră. Dar enigma vieții o rezolvă cel care, din culmea idealismului „renunțat”, ne cercetează cu răceală viața, unde înaltul se amestecă cu jos și binele luptă cu răul, și nu cel care în această luptă uită de principii ideale, în numele cărora se desfășoară această luptă fără a căror viață s-ar transforma într-un joc de neînțeles al elementelor și pasiunilor, și cel care, în gândire și în viață, realizează principiile idealismului efectiv, care, în cuvintele lui V. Solovyov,

Lanțul de aur se închide și combină cerul cu pământul.

Publicații ale Asociației „Oficiul public”.

Sankt Petersburg, Bolshaya Podyacheskaya, 39.

„ISTORIA RUSIEI4

DIN TIMPURI STRACHE

Compoziție de Serghei Mihailovici Solovyov.

În volumele 6 și volumul 7, index.

a 2-a editie. C. 15 ruble, în nsrenl. 22 frecați.

LUCRĂRI COLECTATE

SERGEI MIHAILOVICH SOLOVIEV.

(Volum suplimentar la „ISTORIA RUSIEI”).

Cuprins: Istoria poluării Poloniei. Împăratul Alexandru I. Începutul Țării Ruse. Rusia antică. O privire asupra istoriei instaurării ordinii de stat în Rusia înainte de Petru cel Mare. Scrisori istorice. întrebare estică. Progres și Relpgiya. Lecturi publice despre Petru cel Mare. Observatii asupra vietii istorice a popoarelor. Scriitori de istorie rusă a secolului al XVIII-lea. N. N. Karamzin. A. L. Shle-tser. Niletser și direcția antiistorică.

Preț 4 ruble, legat B rub.

Prof. G. Jellinek

LEGEA STATULUI MODERN.

Obpiee doctrina statului Trans. din germană, editat de V. L1. Gessen și L.V. Pialland. C. 3 frecare.

Ediţiile lui M. I. VODOVOSOVOY.

E. Magaim. Sindicatele profesionale. Pret 1 rub. 25 cop. Gibbins. reformatori englezi. C. 1 p. 25 k.

I. Gurvici. Situația economică a satului rusesc. C. 1 frecare. 25 cap. N. Vodovov. Studii economice. C 2 p.

S. Bulgakov. Despre piete. Pret 1 rub. 25 coc. Ashley. Istoria economică a Angliei. C. 2 p. 75 k. Mi Shippel. Circulația banilor. C. 50 k.

K. Bucher. Originea economiei nationale. C. 50 k.

K. Bucher. Patru eseuri din domeniul economiei nationale. C. 60 K. E. Meyer. Sclavia în antichitate. C. 40 k.

Vl. Ilyin. Econoi. schițe și articole. C. 1 p. 50 k.

Vl. Ilyin. Dezvoltarea capitalismului în Rusia. Lanțul 2 frecați. 50 cop.

D. Schloss. formulare de salarizare. C. 1 p. 50 k.

S. Frank. Teoria valorii a lui Marx și semnificația ei. C. 1 p. 50 k. Proprietatea funciară și agricultura. Articole din Handwõrterb. der Staatsw. a 2-a ed. C. 1 p. 60 k.

Eliberarea țăranilor din vest. Articole din același C. 1 p. 50 k. Populatie. Articole de acolo. C. 1 p. 50 k.

Istoria muncii. Articole de acolo. C. 1 p. 50 k.

Eseuri despre economie și istoria socială a lumii antice și a Evului Mediu. Articole de acolo. C. 1 p. 75 k.

M. Tugan-Baranovsky. Protectia legislativa a muncii. Articole de acolo. C. 1 p. 60 k.

P. Maslov. Condiții pentru dezvoltarea agriculturii în Rusia. C. 2 p. secolul 75 V. Gvovdev. Kulaks-camătă. C. 75 k.

□das ma;, < ......¡)id